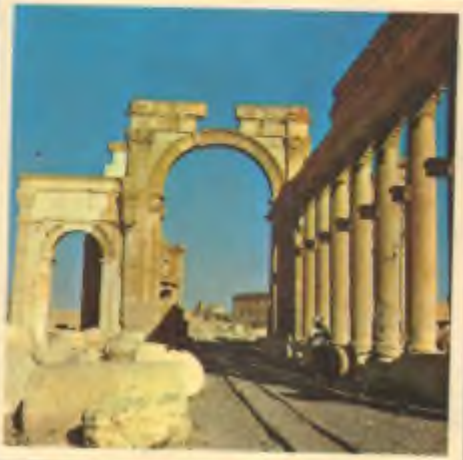
LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS









ALFRED EDERSHEIM

TOMO - 2

Edersheim examina todos los puntos de vista y los hechos pertenecientes a la vida y enseñanzas de Cristo, bajo el riguroso método de la investigación histórica. Reconstruye cuidadosamente y en todos sus detalles, la vida y enseñanzas de Jesús en relación a los lugares, sociedad, vida del pueblo y a la luz de su desarrollo religioso e intelectual.

El método seguido por Edersheim es de interés especial. Partiendo de sus comienzos traza el desarrollo de las creencias y pensamiento religioso de los judíos, hasta los extremos del tradicionalismo que expulsaron al Cristo de Evangelios de tal sistema. Los Evangelios se actualizan a la luz de una profusión y riqueza de detalles de la vida judía que iluminan la vida de Cristo y sus enseñanzas.

Los apéndices son de una riqueza tal, y las notas marginales tan apropiadas y esclarecedoras, que decidimos publicar la obra tal como Edersheim la escribió, a pesar de que en muchos casos su valor estriba en los detalles que ofrece a las investigaciones de los eruditos.

No hay otra obra donde se nos presente la vida de Cristo en una imagen total y bien delineada, y donde su significado para los hombres de todos los tiempos tenga mayor fuerza y claridad. Es una vida de Cristo escrita en el tiempo, pero con una proyección clara hacia la eternidad. Su valor e importancia es perenne.

ALFREDO EDERSHEIM nació en Viena en el año 1825 de padres judíos, e ingresó en la Universidad de Viena, donde recibió su educación que tuvo que interrumpir a la muerte de su padre. Conoció al capellán escocés presbiteriano Juan Duncan y se marchó con él a Escocia. Estudió teología en el New College de Edimburgo y después en la Universidad de Berlín.

A la edad de 21 años, en 1846, fue ordenado en la Iglesia Presbiteriana y enviado como misionero a los judíos en Jassy, Rumania. Después pasó a la Iglesia Anglicana y aceptó el cargo de profesor de Septuaginta en la Universidad de Oxford, donde murió en el año 1889.

Su obra, **LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS** fue publicada en el año 1883, fruto de siete años de investigación constante mientras ocupaba el cargo de vicario en la Iglesia Anglicana de Loders, Dorset, Inglaterra. Es sin duda la obra más famosa y de mayor uso en lengua inglesa acerca de la vida de Cristo.

Clasifíquese: Obras de Referencia
Historia - Hermenéutica
Ref. 223.228
ISBN 84-7645-322-1

Volumen II

LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS

Tomo II

Alfred Edersheim

LA VIDA Y LOS TIEMPOS DE JESUS EL MESIAS

Tomo II

CONTENIDO
DEL SEGUNDO TOMO

LIBRO IV
EL DESCENSO:
DESDE EL MONTE DE LA TRANSFIGURACIÓN AL VALLE DE LA HUMILLACIÓN Y DE LA MUERTE

LIBRO V
LA CRUZ Y LA CORONA

APÉNDICES

LISTA DE LAS ABREVIACIONES
USADAS EN LAS REFERENCIAS A LOS ESCRITOS RABÍNICOS UTILIZADOS EN ESTA OBRA

La Mishnah se usa siempre citándola según el tratado, capítulo (Pereq) y párrafo (Mishnah), el capítulo marcado en números romanos, y el párrafo en números corrientes o arábigos. Así, Ber. ii. 4 significa el Tratado Mishnico Berakhoth, capítulo segundo, párrafo cuarto.

El Talmud de Jerusalén se distingue por la abreviación Jer. delante del nombre del Tratado. Así, Jer. Ber. es la Jer. Gemara, o Talmud, del Tratado Berakhoth. La edición de la cual se hacen las citas es la usada comúnmente, Krotoschin, 1866, 1 vol. fol. Las citas se hacen o bien por capítulos y párrafos (Jer. Ber. ii. 4), o, en estos volúmenes, principalmente por la página y la columna. Hay que notar que en los escritos rabínicos cada página es realmente doble, distinguiéndose, respectivamente, como *a* y *b*; siendo *a* la de la izquierda del lector, y *b* su anverso, o sea, cuando se da vuelta a la página, la que queda a la mano derecha del lector. Pero en la Gemara de Jerusalén (y en el Yalkut [ver más abajo], como en todas las obras en que se mencionan la página y la columna [col.]), la cita, con frecuencia —en estos volúmenes casi siempre—, se hace por página y columna (habiendo dos columnas en cada lado de una página). Así, mientras Jer. Ber. ii. 4 sería el capítulo II. par. 4, la cita correspondiente por página y columna en este caso sería Jer. Ber. 4 *d*; notando que es la cuarta columna en *b* (del otro lado) de la página 4.

El Babyl. Talmud (Talmud de Babilonia) es en todas sus ediciones numerado de modo igual, así que la cita hecha se aplica a todas las ediciones. Tiene doble página, y se cita con el nombre del Tratado, el número de la página, y *a* o bien *b* según el referido sea uno u otro lado de la página. Las citas se distinguen de las de la Mishnah por el hecho de que en la Mishnah se emplean números romanos y corrientes (para marcar capítulos y párrafos), mientras que en el Talmud de Babilonia el nombre del Tratado va seguido por un número ordinario, indicando la página, junto con una *a* o bien *b*, para marcar el lado de la página a que se refiere. Así, Ber. 4 *a* significa: Tratado Berachoth, p. 4, primer lado, o sea lado izquierdo de la página.

He usado la edición de Viena, pero esto, como ya he explicado, no tiene importancia. Para facilitar la comprobación de los pasajes aludidos he citado en muchos casos también las líneas, o bien desde arriba o desde la base.

La abreviación Tos. (*Tosephta*, additamentum) antes del nombre de un Tratado se refiere a las adiciones hechas a la Mishnah después de su redacción. Esta redacción data del tercer siglo de nuestra era. El Tos. se extiende sólo a 52 de los tratados de la Mishnah. Están insertados en el Talmud al fin de cada Tratado, y están impresos en páginas dobles en cuatro columnas (col. *a* y *b* en p. *a*; col. *e* y *d* en p. *b*). Son citados generalmente por Pereq y Mishnah; así, Tos. Gitt. i. 1, o (más raramente) por página y columna, Tos. Gitt. p. 150 *a*. La ed. Zuckermandel, cuando es citada, se indica de modo especial.

Además, el Tratado Aboth del rabino Nathan (Ab. del R. Nath.) y los Tratados más pequeños Sopherim (Sopher.), Semachoth (Semach.), Kallah (Kall. o Chall.), Derekh Erets (Der. Er.), Derekh Erets Zuta (comúnmente Der. Er. S.) y Pereq Shalom (Per. Shal.) son insertados al fin del vol. ix. del Talmud. Están impresos en cuatro columnas (en doble página) y citados por Pereq y Mishnah.

Los llamados Septem Libri Talmudici parvi Hierosolymitani son publicados por separado (ed. Raphael Kirchheim, Frcf. 1851). Son los Massecheth Sepher Torah (Mass. Seph. Tor.), Mass. Mezuzah (Mass. Mesus.), Mass. Tephillin (Mass. Tephil.), Mass. Tsitsith (Mass. Ziz.), Mass. Abhadim (Mass. Abad.), Mass. Kuthim (Mass. Cuth.), y Mass. Gerim (Mass. Ger.). Están impresos y citados según páginas dobles (*a* y *b*).

A éstos han de ser añadidos los llamados Chesronoth haShas, una colección de pasajes expurgados en las ediciones ordinarias de los diversos Tratados del Talmud. Aquí hemos de terminar, lo que de otro modo asumiría proporciones indebidas, con una lista alfabética de las abreviaciones, aunque sólo de los libros principales a que nos hemos referido.

Ab. Zar.	El Tratado Talmúdico *Abhodah Zarah*, sobre la idolatría.
Ab.	El Tratado Talmúdico *Pirqey Abhoth*, dichos de los padres.
Ab. de R. Nath.	El Tratado *Abhoth* del rabino Nathan, al fin del vol. ix, en el Bab. Talm.
Arakh.	El Tratado Talmúdico *Arakhin*, sobre la redención de personas o cosas consagradas al Santuario.
Bab. K.	El Tratado Talmúdico *Babha Qamma* («La primera puerta»), el primero de los grandes Tratados sobre la Ley Común.
Bab. Mets. [o Mez.]	El Tratado Talmúdico *Babha Metsia* («Puerta media»), el segundo.

Bab. B. — El Tratado Talmúdico *Babha Bathra* («Última puerta»), el tercero de los grandes Tratados sobre la Ley Común.

Bechor. — El Tratado Talmúdico *Bekhoroth*, sobre la consagración al Santuario de los primogénitos.

Bemid R. — La Midrash o comentario *Bemidbar Rabba*, sobre Números.

Ber. — El Tratado Talmúdico *Berakhoth*, sobre oraciones y bendiciones.

Ber. R. — La Midrash o comentario *Bereshith Rabba*, sobre el Génesis.

Bets. [o Bez.] — El Tratado Talmúdico *Betsah*, leyes sobre un huevo escondido en sábado y días de ayuno, y otros puntos relacionados con la santificación en estos días.

Biccur. — El Tratado Talmúdico *Bikkurim*, sobre primicias.

Chag. — El Tratado Talmúdico *Chagigah*, sobre ofrendas festivas en las tres grandes Fiestas.

Chall. — El Tratado Talmúdico *Challah*, sobre la primera masa (Números 15:17).

Chull. — El Tratado Talmúdico *Chullin*, la rúbrica sobre el modo de matar carne y temas afines.

Debar R. — La Midrash *Debharim Rabba*, sobre Deuteronomio.

Dem. — El Tratado Talmúdico *Demai*, referente a frutos sobre cuyo diezmo no hay certeza.

Ech. R. — La Midrash *Ekhah Rabbathi*, sobre lamentaciones (citado también como Mid. sobre Lament.).

Eduy. — El Tratado Talmúdico *Eduyoth* (Testimonios) sobre determinaciones legales promulgadas o confirmadas en ciertas ocasiones, decisivo en la historia de Israel.

Erub. — El Tratado Talmúdico *Erubhin*, sobre la conjunción de límites del sábado (v. Apéndice XVII).

Midr. Esth. — La Midrash sobre Ester.

Gitt. — El Tratado Talmúdico *Gittin*, sobre el divorcio.

Horay.	El Tratado Talmúdico *Horayoth* (Decisiones). sobre ciertas transgresiones no intencionales.
Jad. [o Yad.]	El Tratado Talmúdico *Yadayim*, sobre el lavamiento de manos.
Jebam. [o Yebam.]	El Tratado Talmúdico *Yebhamoth*, sobre el levirato.
*Jom. [*generalmente *Yom]*	El Tratado Talmúdico *Yoma*, sobre el Día de la Expiación.
Kel.	El Tratado Talmúdico *Kelim*, sobre la purificación de muebles y vasos.
Kerith.	El Tratado Talmúdico *Kerithuth*, sobre el castigo por medio del «cortar».
Kethub.	El Tratado Talmúdico *Kethubhoth*, sobre contratos matrimoniales.
Kidd.	El Tratado Talmúdico *Qiddushin*, sobre desposorios.
Kil.	El Tratado Talmúdico *Kilayim*, sobre uniones ilegítimas (Levítico 19:19; Deuteronomio 22:9-11).
Kinn.	El Tratado Talmúdico *Qinnim*, sobre la ofrenda de tórtolas (Levítico 5:1-10; 12:8).
Midr. Kohel.	La Midrash sobre *Qoheleth* o Eclesiastés.
Maas.	El Tratado Talmúdico *Maaseroth*, sobre diezmos levíticos.
Maas Sh.	El Tratado Talmúdico *Maaser Sheni*, sobre segundos diezmos (Deuteronomio 14:22 y ss.).
Machsh.	El Tratado Talmúdico *Makhshirin*, sobre líquidos que pueden contaminar o dejar inmundo (Levítico 11:34, 38).
Makk. [o Macc.]	El Tratado Talmúdico *Makkoth*, o castigo por azotes.
Mechil.	El Tratado Talmúdico *Mekhilta*, un comentario sobre parte de Éxodo, que data de la primera mitad del segundo siglo.
Megill.	El Tratado Talmúdico *Megillah*, referente a la lectura del («rollo»). Libro de Ester y sobre la fiesta de Ester.
Meil.	El Tratado Talmúdico *Meilah*, sobre la contaminación de cosas consagradas.
Menach.	El Tratado Talmúdico *Menachoth*, sobre alimentos consagrados.
Midd.	El Tratado Talmúdico *Middoth*, sobre medidas y ordenación del Templo.

Mikv.	El Tratado Talmúdico *Miqvaoth*, sobre abluciones e inmersiones.
Moed K.	El Tratado Talmúdico *Moed Qatan*, o medias fiestas.
Naz.	El Tratado Talmúdico *Nazir*, sobre el nazareato.
Ned.	El Tratado Talmúdico *Nedarim*, sobre los votos.
Neg.	El Tratado Talmúdico *Negaim*, sobre la lepra.
Nidd.	El Tratado Talmúdico *Niddah*, sobre impurezas levíticas femeninas (menstruo).
Ohol.	El Tratado Talmúdico *Oholoth*, sobre contaminación de tiendas y casas, especialmente por defunciones o muertos.
Orl.	El Tratado Talmúdico *Orlah*, sobre ordenanzas relacionadas con Levítico 19:23.
Par.	El Tratado Talmúdico *Parah*, sobre el becerro rojo y purificación con sus cenizas.
Peah	El Tratado Talmúdico *Peah*, sobre el resto que hay que dejar para los pobres al segar.
Pes.	El Tratado Talmúdico *Pesachim*, sobre la Fiesta Pascual.
Pesiqta	El libro *Pesiqta*, una serie interesantísima de meditaciones o breves discusiones y pláticas sobre porciones del Leccionario para los sábados y días festivos principales.
Pirqé de R. Eliez.	El *Pirqé Haggadico del rabino Eliezer*, en 54 capítulos, un Tratado discursivo sobre la historia de Israel, desde la creación a Moisés, con inserción de 3 cap. (xlix-li) sobre la historia de Amán y la liberación mesiánica futura.
Rosh haSh.	El Tratado Talmúdico *Rosh haShanah*, sobre la Fiesta de Año Nuevo.
Sab.	El Tratado Talmúdico *Zabhim*, sobre ciertas contaminaciones levíticas.
Sanh.	El Tratado Talmúdico *Sanhedrin*, sobre el Sanedrín y jurisprudencia criminal.
Sebach.	El Tratado Talmúdico *Zebhachim*, sobre sacrificios.
Shabb.	El Tratado Talmúdico *Shabbath*, sobre observancias del sábado.
Shebh.	El Tratado Talmúdico *Sebhiith*, sobre el año sabático.

Shebhu. El Tratado Talmúdico *Shebhuoth*, sobre juramentos, etc.

Sheqal. El Tratado Talmúdico *Sheqalim*, sobre tributos del templo y otros.

Shem R. La Midrash *Shemoth Rabba*, sobre Éxodo.

Shir. haSh R. La Midrash *Shir haShirim Rabba*, sobre los Cantares de Salomón.

Siphra. El antiguo Comentario sobre Levítico, que data del segundo siglo.

Siphré El comentario aún más antiguo sobre Números y Deuteronomio.

Sot. El Tratado Talmúdico *Sotah*, sobre la mujer acusada de adulterio.

Sukk. El Tratado Talmúdico *Sukkah*, sobre la Fiesta de los Tabernáculos.

Taan. El Tratado Talmúdico *Taanith*, sobre ayuno y días de ayuno.

Tam. El Tratado Talmúdico *Tamid*, sobre el servicio y sacrificios diarios en el Templo.

Teb. Yom. El Tratado Talmúdico *Tebhul Yom* («bañado del día»), sobre impurezas cuando hay inmersión al atardecer del mismo día.

Tem. El Tratado Talmúdico *Temurah*, sobre sustitución de cosas consagradas (Levítico 27:10).

Ter. El Tratado Talmúdico *Terumoth*, sobre los tributos sacerdotales en frutos.

Tohar. El Tratado Talmúdico *Toharoth*, sobre contaminaciones menores.

Tanch. El Comentario Midráshico *Tanchuma* (o *Yelandenu*), sobre el Pentateuco

Ukz. El Tratado talmúdico *Uqtsin*, sobre contaminaciones de frutos por envolturas, tallos, etcétera.

Vayyik. R. La Midrash *Vayyikra Rabba*, sobre Levítico.

Yalk. El gran *«collectaneum»: Yalkut Shimeoni*, que es una *«catena»* sobre todo el Antiguo Testamento, que contiene también citas de libros perdidos para nosotros.

Ya puede entenderse que sólo hemos dado indicaciones brevísimas, y por tanto imperfectas, sobre el contenido de los diversos Tratados Talmúdicos. Además de dar las Leyes relacionadas con cada uno de los temas sobre los que tratan, hay comentarios sobre toda clase de tópicos afines; es más, la discusión con frecuencia pasa a otros temas diferentes de los principales del tratado.

LIBRO IV,
LIBRO V,
APENDICES
E
INDICES

LIBRO IV

El descenso

DESDE EL MONTE DE LA TRANSFIGURACION AL VALLE DE LA HUMILLACION Y DE LA MUERTE

«Mas Dios nos libre de que el hombre crea
Sólo lo que contempla con sus ojos;
Hace un error quien piensa que es mentira
Una cosa que él no toca o hace.
Pues algo no deja de ser cierto
Porque uno no haya podido verlo.»

CHAUCER, *Prólogo a la Leyenda de las Mujeres Buenas*

I

La Transfiguración

Mateo 17:1-18; Marcos 9:2-8; Lucas 9:28-36

La gran confesión de Pedro, como apóstol representativo, había puesto el fundamento de la Iglesia como tal. A diferencia de las opiniones variadas que habían dado incluso los que estaban mejor dispuestos hacia Cristo, Pedro declaró, abierta y francamente, que Jesús era el mismo Cristo de Dios, el cumplimiento de toda la profecía del Antiguo Testamento, el heredero de la promesa del Antiguo Testamento, la realización de la esperanza para Israel del Antiguo Testamento y, a través de Israel, para toda la humanidad. Sin esta confesión, los cristianos podrían haber sido una secta judía, un partido religioso, una escuela filosófica, y Jesús un maestro, un rabino, un reformador, un guía de hombres. Pero la confesión que marcó a Jesús como el Cristo, también marcó a sus seguidores como la Iglesia. Los separaba a ellos, como le separaba a Él, de todos los que les rodeaban; los congregaba en uno, a saber, Cristo; y señalaba los cimientos sobre los cuales había de ser erigido el edificio no hecho de manos. Nunca había sido una respuesta ilustrativa tan exacta como ésta: «Sobre esta Roca» —osada, destacada, bien definida, inamovible– «edificaré mi Iglesia».

Sin duda, esta confesión también marcaba el punto culminante de la fe de los apóstoles. Nunca llegó a un punto más alto, después de este momento,

hasta que vino su Resurrección. Es más, la historia que sigue, parece más bien un retroceso de ella: empezando con una acusada renuencia a aceptar el anuncio de su muerte, y terminando con una clara aversión a compartir sus sufrimientos o a creer en su Resurrección. Y si nos hacemos cargo de las circunstancias entenderemos, por lo menos, sus dificultades iniciales. El punto más alto de su fe había precedido al desengaño más aplastante; la confesión de que Él era el Cristo, antecede al anuncio de sus sufrimientos y muerte inminente en Jerusalén. A la proclamación de que Él era el Mesías divino no habían seguido promesas de una gloria próxima en el Reino mesiánico, sino al contrario, el anuncio de un rechazo público cierto, y lo que parecía una terrible derrota. Estas posibilidades nunca habían entrado seriamente en la idea que se habían formado del Mesías; y la declaración de lo peor, y esto en el futuro próximo, hecha en aquel momento, tiene que haber sido un golpe que haría tambalear todas sus esperanzas. Era como si hubieran alcanzado la cumbre máxima, sólo para ser lanzados desde allí a la sima más profunda.

Por otra parte, era necesario que en este estadio de la historia de Cristo, e inmediatamente después de su proclamación, se vieran enfrentados de modo franco con los sufrimientos y el rechazo del Mesías. Era necesario para los apóstoles, como lo muestra la reprensión de Pedro al cabo de poco; y, sea dicho con reverencia, era necesario para el mismo Señor, como parecen indicar las mismas palabras que dice a Pedro: «Quítate de delante de mí, Satanás; me eres tropiezo». Porque —como hemos dicho— ¿no fue la reprensión al discípulo, hasta cierto punto, una revalidación de la gran tentación inicial de Satanás, después de los cuarenta días de ayuno en el desierto? Y, en vista de todo ello, y de lo que siguió a continuación, nos atrevemos a decir que era apropiado que hubiera un intervalo de «seis» días, o, como dice Lucas, incluyendo el día de la confesión de Pedro y la noche de la Transfiguración de Cristo, «unos ocho días». La crónica de lo que hizo Jesús estos días es significativa que quede en blanco en los Evangelios, pero no podemos dudar que estuvieron llenos de pensamientos y enseñanzas referentes a su muerte, terminando con la revelación del monte de la Transfiguración.

Hay otros blancos en el relato, además de éste al cual nos hemos referido. Procuraremos rellenarlos lo mejor que podamos. Quizá fuera un sábado el día en que Pedro hizo la confesión; y los «seis días» de Mateo y de Marcos pasan a ser «unos ocho días» para Lucas, cuando contamos a partir de este sábado hasta el término del otro, y suponemos que fue al anochecer cuando el Salvador ascendió al monte de la Transfiguración con los tres apóstoles: Pedro, Santiago y Juan. Apenas puede caber duda alguna de que

Cristo y sus discípulos no habían abandonado las cercanías de Cesarea,[1] y, por ello, que la «montaña» tiene que haber sido una de las laderas del gigantesco y nevado Hermón. En este retiro semigentil de Cesarea de Filipos Él podía enseñarles mejor, y ellos, sin interrupción o tentación por parte de los fariseos y escribas, aprender este misterio terrible de su sufrimiento. Y en aquella ingente barrera montañosa que dividía las tierras judías y las de los gentiles, y mientras contemplaban, como había hecho Moisés antaño, la tierra que había de ser ocupada en toda su extensión, en medio de la solemne soledad y la grandeza majestuosa del Hermón, parece sumamente apropiado que se hiciera, como hecho anticipado y con palabra declamatoria, la atestación divina de la proclamación de que Él era el Mesías, y también de que, en un mundo que estaba en poder del pecado y de Satanás, el Elegido de Dios había de sufrir, para que, mediante su rescate, Él pudiera conquistarlo para Dios. Pero ¡qué fondo, aquí, para la Transfiguración; qué ambiente para la visión, qué ecos para la voz del cielo!

Era al atardecer,[2] y, como hemos sugerido, el atardecer después del sábado, cuando el Maestro y los tres discípulos, que estaban más íntimamente unidos con Él en el corazón y el pensamiento, ascendieron por el camino que se dirigía a una de las alturas del Hermón. En todos los sucesos más solemnes de la historia de la tierra ha habido la selección y separación de unos pocos que han presenciado los grandes actos de Dios. Solo, aparte de su hijo, que era el sacrificio destinado, subió Abraham al Moria; solo contempló Moisés, en la tremenda extensión del desierto, la zarza ardiente, y solo, en la cumbre del Sinaí, estuvo en comunión con Dios; solo estaba Elías en Horeb, y, sin otro compañero a la vista que Eliseo, fue llevado al cielo. Pero Jesús, el Salvador de su pueblo, no podía estar solo del todo, excepto en los intercambios más íntimos de su alma, en la gran contienda de su primera tentación y en la comunión solitaria de su corazón con Dios. Éstos son misterios que las alas extendidas de los ángeles, que reverentemente esconden sus rostros, ocultan de la visión de la tierra y aun de los cielos. Pero, por otra parte, en la encrucijada más solemne de esta historia, Jesús no podía estar solo, y, con todo, estaba a solas con estos tres escogidos suyos, los más afines a Él, y que representaban mejor su Iglesia. Lo mismo

1. Según una antigua tradición, Cristo había dejado Cesarea de Filipos, y la escena de la Transfiguración fue el monte Tabor. Pero: 1) no hay noticia alguna de su partida, datos que suele dar Marcos; 2) al contrario, Marcos menciona la partida después de la Transfiguración (9: 30); 3) el monte Tabor estaba coronado en aquel tiempo por una ciudad fortificada, lo cual habría hecho del mismo un lugar poco apropiado para la Transfiguración.

2. Esto queda implicado no sólo en el hecho de que los discípulos estaban cargados de sueño, sino también en la escena matutina que sigue (Lucas 9:37).

ocurrió en la casa de Jairo, en el monte de la Transfiguración y en el huerto de Getsemaní.

Como nos informa Lucas, y solo él, fue para «orar» que Jesús se los llevó aparte, arriba en el monte. «Orar», sin duda, en relación con «aquellas palabras» (9:2), puesto que su recepción requería la enseñanza directa del Padre Celestial, como había ocurrido con la confesión de Pedro reciente, de la cual, la transfiguración era verdaderamente el complemento, el otro aspecto, el pináculo gemelo. Y la transfiguración, con el ministerio glorificado y la voz del cielo presentes, fue la respuesta de Dios a esta oración.

Lo que se ha afirmado ya, nos convence de que no podía haber sido a uno de los picos más altos del Hermón que Jesús llevó a sus compañeros, como afirman algunos escritores modernos. Hay tres picos elevados: los del norte y el sur, de una altura equivalente (9.400 pies sobre el nivel del mar y casi 11.000 sobre el valle del Jordán), a unos 500 pasos el uno del otro, y un tercer pico, más al oeste (unos 100 pies más bajo), separado de los otros por un valle estrecho. Ahora bien, subir a la cumbre del Hermón, incluso desde el punto más cercano, es un ascenso digno de un alpinista, pesado y fatigoso, que les habría ocupado todo un día (seis horas para el ascenso y cuatro para el descenso), y habría requerido provisiones de alimento y agua; en tanto que lo vivo del aire habría hecho imposible pasar la noche allí arriba.[3] Y no hay alusión alguna en el texto, ni la más leve indicación de estas dificultades o preparaciones, que sin duda habrían sido necesarias. En realidad, uno tiene, al leer, la impresión contraria.

«Y los llevó aparte a un monte alto», «a orar». Ya se había puesto el sol del sábado, y el aire era deliciosamente fresco para el verano, cuando Jesús y los tres discípulos empezaron el ascenso. Desde cualquier parte del país, incluso desde Jerusalén o Tiro, podía verse el Hermón coronado de nieve. Y ahora se alzaba ingente delante de ellos, como ante un viajero en el Oeste, el Monte Rosa o el Mont Blanc[4] a la hora gloriosa del ocaso: primero de color rosa, luego ensombreciéndose a rojo; después, «la palidez de la muerte y la oscuridad impedían ver la nieve, en rápida sucesión» (Tristram, u.s., p. 607). Desde allí arriba, como describe otro viajero (Conder, u. s., vol. i., p. 264), «sobre la escena se extendió el rojo profundo del rubí, y se fueron añadiendo sombras de púrpura. El mar de Galilea quedó iluminado con un delicado matiz amarillo verdoso, entre los oscuros

3. El canón. Tristram escribe: «Nos causa molestias lo rarificado de la atmósfera.» En general, nuestra descripción se deriva del canón. Tristram: «Land of Israel»; del capitán Conder: «Tent–Work in Palestine», y Bädeker–Socin: «Palästina», p. 354.

4. Uno de sus nombres, Shenir (Deuteronomio 3:9; Cantares 4:8; Ezequiel 27:5), significa Monte Blanco. En los escritos rabínicos es designado como la «montaña nevada».

precipicios de las colinas circundantes. El tono fue desapareciendo a los pocos minutos, seguido de una coloración pálida, un gris de acero... Una larga sombra piramidal fue deslizándose por la ladera de levante del Hermón y alargándose por la gran llanura; Damasco quedó tragado por ella; y finalmente el extremo de esta sombra contrastaba claramente con el cielo, en forma de cono oscuro contra el resplandor del crepúsculo. Era la sombra de la misma montaña, que se extendía a más de setenta millas por la llanura: la sombra más maravillosa que he podido contemplar en parte alguna. El sol pasó por cambios extraños en su forma, visto a través de los espesos vapores —a veces parecía casi cuadrado, otras era como la cúpula del Templo—, hasta que al fin se hundió en el mar y desapareció como una chispa azul». Y por encima, en el cielo, aquel día de verano fueron asomando una tras otra las estrellas con fulgor oriental. No sabemos exactamente la dirección que siguieron los caminantes, ni hasta qué punto llegaron en su camino. Pero sólo hay un camino que lleva de Cesarea de Filipos al Hermón, y no podemos equivocarnos si lo seguimos. Primero transcurre entre colinas cubiertas de vides punteadas de moreras, albaricoqueros e higueras; luego, a través de trigales, en que los perales sustituyen a las higueras; luego, por un bosquecillo de robles, y entre barrancos rocosos, en que el suelo está cubierto por arbustos enanos. Y cuando vamos subiendo, la cuesta se vuelve cada vez más empinada hasta que se cruzan las primeras acumulaciones de nieve, después de las cuales se ven laderas en que alternan hierba, grava y anchas pinceladas de nieve. La cumbre del Hermón en verano —y sólo se puede subir en verano o en otoño— está libre de nieve, pero por doquier aparecen retazos de nieve en zonas umbrías. La cumbre misma está cubierta de tierra, que, hasta unos 500 pies más abajo, da vida a numerosas plantas, herbáceas y matorrales.[5]

A medida que ascendieron aquel atardecer de sábado, el aire fresco debe haber dado ánimos a los caminantes, y la vista y olor de la nieve —que su lengua, seca, sentiría deseos de saborear (Proverbios 25:13)— debe de haberlos refrescado. No sabemos qué parte del glorioso panorama que se ve desde el Hermón se hallaba ante sus ojos. Desde allí se ve gran parte de Siria, desde el mar hasta Damasco, desde el Líbano y el barranco de la Letanía a las montañas de Moab; o abajo por el valle del Jordán hasta el mar Muerto; o sobre Galilea y Samaria, hasta Jerusalén a lo lejos. Pero, entretanto, todo ha quedado cubierto por la oscuridad de la noche. Y ahora la luna resplandece en deslumbrante esplendor, proyectando luengas

5. Nuestra descripción está basada en el relato gráfico del ascenso del canón. Tristram (u. s., pp. 609–613).

sombras sobre la montaña e iluminando la nieve, que reflejaba este brillo sobre los objetos circundantes.

Fueron a un monte alto «a orar». Aunque el texto no lo afirma de modo explícito, apenas podemos dudar de que Él oró con ellos, y menos aún de que Él oró por ellos, como hizo el profeta por su siervo cuando la ciudad estaba rodeada de jinetes sirios: para que sus ojos fueran abiertos y pudieran contemplar las huestes del cielo, pues «eran muchos más los que estaban con ellos que con los otros» (2º Reyes 6:16, 17). Y, sea dicho con profunda reverencia, Jesús oró en favor suyo también. Porque, tal como la pálida luz de la luna brillaba sobre la nieve acumulada en los barrancos del Hermón, la luz de la noche inminente brillaba sobre el frío lustre de la muerte en el futuro. Necesitaba oración para que pudiera reinar perfecta calma en su corazón, en el sosiego de su propia entrega, la serenidad absoluta de su fe y la victoria de su obediencia sacrificial. Y necesitaba oración, también, como una introducción y preparación para su transfiguración. Verdaderamente, se hallaba sobre el Hermón. Era el ascenso más elevado, la perspectiva más dilatada en el pasado, presente y futuro de su vida terrenal. Con todo, era de noche en el Hermón. Y ésta es la visión humana, o mejor, teantrópica, de esta oración y sus consecuencias.

Según lo entendemos, la oración con ellos ya había cesado, o se había fundido y pasado a una oración silenciosa para cada uno, o Jesús ahora oraba solo, aparte, cuando ocurrió lo que da a esta escena un aspecto tan verídico y verdaderamente humano. Era natural que estos hombres de hábitos simples, por la noche, y después de un largo ascenso, y azotados por el aire vivo de la montaña, se sintieran adormilados. Y sabemos también como un hecho psicológico que, en viva reacción después de la influencia abrumadora de una emoción intensa, este sopor puede extenderse sobre los miembros y los sentidos. «Estaban rendidos de sueño», o sus ojos estaban cargados, como vemos después en Getsemaní (Mateo 26:43; Marcos 14:40).[6] Con todo, lucharon con el sueño, y es conforme a la experiencia el que siguieran un buen rato en este estado de semisopor durante la conversación entre Moisés y Elías y Cristo, y que se hallaran «plenamente despiertos» «para ver su gloria y los dos hombres que había con Él». En todo caso, este rasgo descriptivo, lejos de ser, como han señalado algunos críticos negativos, un «embellecimiento posterior», sólo podía formar parte del texto primitivo, puesto que no es posible concebir un motivo racional para añadirlo posteriormente.[7]

6. La palabra usada es la misma. También ocurre, en sentido figurado, en 2ª Corintios 1:8; 5:4; 1ª Timoteo 5:16.

7. Meyer está en un error al suponer que la tradición, sobre la cual se funda el relato de

Lo que vieron fue a su Señor, que, mientras oraba, «se había transformado».[8] La «forma de Dios» resplandecía a través de la «forma de siervo»; «el aspecto de su faz era otro» (Lucas),[9] «brillaba como el sol» (Mateo).[10] Es más, toda la figura parecía bañada en la luz, los mismos vestidos eran más blancos que la nieve sobre la que brillaba la luna: «cuales ningún lavador de este mundo puede emblanquecerlas así» (Marcos), «resplandecientes» (Lucas), «blancos como la luz». Y vieron y oyeron aún más que esto. Vieron «con Él a dos hombres» (Lucas), a quienes, en su sensibilidad altamente aguzada para los fenómenos espirituales, no tuvieron dificultad alguna en reconocer, considerando lo que habían oído de su conversación, como Moisés y Elías.[11] La columna ahora quedaba completada: la base era la Ley; el fuste, el profetismo, del cual Elías era el mayor representante —en su primera misión, como cumplimiento del primer objetivo de los profetas: el llamar a Israel para que regresara a Dios; y en su segunda misión, este otro aspecto a la obra de los profetas: el preparar el camino para el Reino de Dios—; y el capitel, Cristo mismo —una unidad que encajaba en todas sus partes—. Y oyeron también que hablaban de «su éxodo —partida— que estaba a punto de tener lugar en Jerusalén» (Lucas). Aunque el término «éxodo», «partida», ocurre para otros sentidos que la «muerte»,[12] hemos de tener presente su significado en contraste con lo que el mismo evangelista designa como el Nacimiento de Cristo, como su «venida» *εἰσόδον*,(Hechos 13:24). En realidad, implica no sólo su muerte, sino la forma de ella, incluso su resurrección y ascensión. En este sentido podemos comprender mejor lo que se pone en los labios de Moisés y de Elías sobre el *cumplimiento* de su partida o éxodo; cumplimiento que había de tener lugar en toda su plenitud y así completar la Ley y la Profecía, el tipo y la predicción.

Y con todo esto aquella noche de gloria no había terminado aún. Se ha

---

Lucas, amplifica los relatos de Mateo y de Marcos. Con el canón. Cook, me inclino a pensar con Resch, que, a juzgar por el estilo y otras cosas, Lucas derivó esta noticia del mismo origen que los materiales para la mayor parte comprendida desde el cap. 9:51 al cap. 18:17.

8. Sobre el peculiar sentido de la palabra *μορφή*, comp. obispo Lightfoot, en Filipenses, pp. 127–133.

9. Esta expresión de Lucas, lejos de indicar un embellecimiento sobre los otros relatos, en todo caso marcaría un retroceso.

10. Apenas se puede decir que haya a esto un paralelo rabínico —y menos una ilustración— en el hecho de que en los escritos rabínicos se diga que el rostro de Moisés, antes de su muerte, también brillaba como el sol, porque la comparación, en realidad, es bíblica. Este lenguaje, naturalmente, tenía que ser familiar a Mateo.

11. Godet señala el significado enfático de *οἵτινες* en Lucas 9:30 = *quippe qui* : los cuales no eran otros que.

12. En algunos de los Apócrifos y en Josefo, así como en 2ª Pedro 1:15.

notado una peculiaridad extraña respecto al Hermón por «la extrema rapidez con que se forman nubes en su cumbre. En pocos minutos se forma una densa capa en la cumbre de la montaña, y rápidamente desaparece» (Conder, u.s., vol. i, p. 265). Casi parece como si esto, así como la posición natural del mismo Hermón, hubieran de servir, por así decirlo, como fondo de la escena que iba a tener lugar. De repente pasó una nube sobre el lugar en que estaban —no una nube corriente, sino «una nube luminosa», una nube iluminada, llena de luz—. Al colocarse entre Jesús y los dos representantes del Antiguo Testamento, se dividió y los envolvió. Lo más significativo es que fuera una nube, aunque luminosa, y esto indicaba la presencia de Dios, a la cual revelaba y al mismo tiempo velaba. Y esta nube no envolvía a los discípulos; la luz de la misma caía sobre ellos. Un terror indescriptible se apoderó de los discípulos. De buena gana habrían retenido lo que les daba la impresión que se les escapaba de las manos. Una visión así no había sido concedida nunca a un mortal, y ellos la contemplaban; ya habían oído la conversación del cielo; habían saboreado el alimento de los ángeles, el pan de su presencia. ¿No podía perpetuarse la visión, o por lo menos prolongarse? En la confusión de su terror, no sabían sino expresarlo con un anhelo extático de que continuara aquello que tenían, en su sincero deseo de hacer todo lo que pudieran para retenerlo —hacer tiendas para los visitantes celestiales[13]—, y ellos mismos esperar y atender, en humilde servicio y reverente atención, lo que su cansancio y embotamiento les había impedido gozar de modo pleno. Lo sabían y lo sentían: «Señor», «Rabbi», «Maestro»; «bueno es que nos estemos aquí»; y anhelaban estar allí; pero no podían ver, en su temor, cómo podían conseguirlo, excepto en el lenguaje de la ignorancia y la confusión semiinconsciente. «No sabiendo lo que decían». En la presencia de la nube luminosa que envolvía a aquellos santos glorificados, ellos hablaban desde fuera, desde la oscuridad que los circundaba.

Y ahora la nube luminosa se extendía; ya su borde los alcanzaba.[14] El temor del cielo había caído sobre ellos; porque el contacto con lo celestial distiende, casi hasta la ruptura, el vínculo que une el cuerpo y el alma. «Y una voz vino desde la nube, que decía: Éste es mi Hijo amado [o elegido];

13. Wünsche (*ad loc.*) cita lo que me parece a mí inapropiado, la idea realista rabínica del cumplimiento de Isaías 4:5, 6, que Dios haría para cada uno de los justos siete tiendas, según fueran sus méritos (Baba B. 75 *a*), o bien, una tienda para cada uno (Bemid. R. 21, ed. Vars., p. 85). Sin duda, no puede haber semejanza entre esto y las palabras de Pedro.

14. La comparación de los relatos nos deja la impresión que los discípulos fueron tocados también por la nube. No puedo estar de acuerdo con Godet de que la cuestión depende de si adoptamos en Lucas 9:34 la versión de T. R. *ἐκείνους* o la del Alej. *αὐτούς*.

a él oíd.» Faltaba sólo otro testimonio para sellarlo todo; otra voz, para dar sentido y música a lo que había sido el tema de las palabras de Moisés y Elías. Esta voz había llegado ahora; el testimonio no a ningún hecho, sino a una persona: la de Jesús como su «Hijo amado»,[15] y la indicación de gracia para ellos. Ellos la oyeron, y cayeron sobre sus rostros llenos de pavor y adoraron.

Cuánto duró el silencio, y cuándo desaparecieron los últimos rayos de la nube, esto no lo sabemos. De pronto un leve toque les despertó. Era la mano de Jesús que con palabras de consuelo les confortaba: «Levantaos, no temáis.» Cuando ellos, sobresaltados,[16] miraron alrededor, no vieron más que a Jesús. Los visitantes celestiales se habían ido; el último fulgor de la nube de luz se había difuminado, y los ecos de la voz celestial habían desaparecido. Era de noche y se hallaban con Jesús, a solas con Él.

¿Fue verdadera o falsa, fue realidad o visión, o parte de las dos, esta escena de la transfiguración en el monte Hermón? Por lo menos una cosa parece evidente; si es un relato veraz, no es posible que describa meramente una visión subjetiva sin una realidad objetiva. Pero, en este caso, no sólo sería difícil, sino imposible, separar una parte del relato –la aparición de Moisés y de Elías– de la otra, la transfiguración del Señor, y asignar luego una realidad objetiva a esta última,17 en tanto que se considera la primera como una mera visión. Pero ¿es verídico el relato? Con toda certeza representa la tradición primitiva, puesto que no sólo se cuenta en los tres Evangelios, sino que es mencionado en 2ª Pedro 1:16–18,[18] y está implicado en las palabras de Juan, tanto en su Evangelio (Juan 1:14) como al comienzo de su primera Epístola. Son pocos, si es que hay alguno, los que se atreverían a afirmar que toda la historia ha sido inventada por los tres apóstoles que dieron fe de haber sido testigos de ella. Ni puede darse un motivo más adecuado para imaginar su invención. No podría haberse escrito para preparar a los judíos para la crucifixión del Mesías, puesto que había de ser mantenida en secreto hasta su resurrección; y, después del suceso, no habría sido necesaria para la seguridad de los que habrían creído

15. Mateo añade: «En el cual tengo contentamiento.» La razón para este relato más pleno no es difícil de entender.

16. Marcos lo indica con las palabras: «Y, de repente, miraron a su alrededor.».

17. Esta parte del argumento ha sido bien elaborada por Meyer, pero sus argumentos para considerar la aparición de Moisés y Elías como una mera visión, porque el primero, pr lo menos, no tiene un cuerpo resurrecto, son muy débiles. ¿Estamos seguros de que los espíritus desencarnados no tiene, ninguna clase de corporeidad y que no pueden asumir una apariencia visible?

18. Puesto que, incluso en el caso de que esta Epístola no fuera de Pedro, aún representaría una tradición muy antigua.

en la resurrección, en tanto que para los demás no tendría mucha importancia. Además, los rasgos especiales de esta historia son incompatibles con la teoría de su invención. En una leyenda, el testigo de un suceso así no se habría permitido representarse a sí mismo como medio dormido y que no sabía lo que se decía. De modo manifiesto, el resultado habría sido dar la impresión opuesta a la que se buscaba.

Finalmente, hay que repetir que, en vista del testimonio variado de los evangelistas, ampliamente confirmado en sus puntos esenciales por las Epístolas –predicado, vivido y sellado por la sangre por parte de la Iglesia primitiva, y transmitido como una tradición primitiva–, la teoría que menos se puede defender es la de un fraude intencional en los relatos, o, para decirlo de otra manera, incredulidad por parte de los mismos narradores sobre lo que refieren.

Pero, ¿podemos suponer que, si no es fraude, hay una equivocación por parte de estos testigos, de modo que un suceso que podría ser explicado de modo natural, debido a su ignorancia o exceso de imaginación, asumiera las proporciones de este relato?

El investigar la hipótesis será facilitado por el hecho de que los tres evangelistas están enteramente de acuerdo en los rasgos principales del relato. En vez de examinar en detalle los distintos intentos racionalistas de explicar esta historia sobre bases naturales, nos parece suficiente como refutación el pedir al lector inteligente que intente imaginarse algún suceso natural que pudiera haber sido confundido con lo relatado por los testigos oculares y narrado por los evangelistas.

Todavía queda la teoría explicativa mítica, que, si pudiera defenderse, sería la más atractiva entre las de carácter negativo. Pero no podemos imaginar una leyenda sin algún motivo histórico o base de origen. La leyenda tiene que ser apropiada en cuanto a su carácter, esto es, congruente con las ideas y expectativas a que se refiere. Una historia como la de la transfiguración no podría ser una pura invención; pero si hubiera habido expectativas así o similares acerca del Mesías, entonces esta leyenda podía haber dado lugar, sin fraude intencional, a que se hubieran ido añadiendo datos variados atribuidos a la persona considerada como Cristo. Y ésta es la explicación *racional* de la llamada *teoría mítica*. Pero todas estas ideas se desvanecen al contacto con los hechos. No había la menor expectativa judaica que pudiera haber sido el cuerpo o foco para una historia cual la de la transfiguración.

Para empezar con lo accesorio: la idea de que la venida de Moisés había de estar relacionada con la del Mesías, se basa no sólo en una exageración, sino en un pasaje dudoso y difícil en el Targum de Jerusalén sobre Éxodo

12.[19] Es verdad que el rostro de Moisés resplandeció cuando descendió del monte; pero si esto ha de ser considerado como la base de la transfiguración de Jesús, la presencia de Elías estaría fuera de lugar. Por otra parte –pasando por alto otras inconsecuencias–, ¡no hay nada menos judío que imaginarse a un Mesías crucificado, o que Moisés y Elías aparecieran para conversar con Él sobre su muerte! Si se sugiere que el propósito era representar la Ley y los Profetas como dando testimonio de la muerte del Mesías, estaremos completamente de acuerdo. Ciertamente, ésta es la verdadera idea del Nuevo Testamento con referencia a Cristo; pero igualmente cierto es que no era, ni es, la idea de los judíos con referencia al Mesías.[20]

Es imposible considerar este relato como un fraude; es inútil intentar explicarlo como un suceso natural; es por completo inexplicable cuando se ve en relación con el pensamiento o las expectativas contemporáneas; en resumen, si fallan todas las teorías negativas, veamos si la suposición de su realidad encaja, y, si lo hace, en qué forma, con la historia narrada en general. Para empezar: si nuestras investigaciones previas nos han llevado al resultado de que Jesús era el mismo Cristo de Dios, entonces este suceso apenas puede ser descrito como milagroso –por lo menos en una historia así–. Aun si no lo esperábamos, es, con todo, lo que podíamos esperar. Porque, primero, fue (en este período particular) un paso necesario en la historia del Señor, visto a la luz en que lo presentan los Evangelios.

19. Moisés y el Mesías son colocados uno al lado de otro, el uno viniendo del desierto, el otro de Roma. «Éste dirigirá desde la cabeza de una nube, y aquél dirigirá desde la cabeza de una nube, y la Memra de Jehová dirigirá entre los dos, y serán "como uno"» *(Ve-innun mehalkhin kachada)*, según creo, y que otros traducen «andarán juntos». La cuestión surge, aquí, de si esto debe ser entendido meramente como lenguaje figurado, o bien se habla literalmente. Si es literal, ¿se refiere el Targum a una clase de visión celestial, o bien a algo que ha de tener lugar realmente, una especie de realismo como el que Filón había visto con antelación? (Ver vol. I.) Es posible que fuera en este sentido que Fr. Tayler tradujera las palabras como *«in culmine nubes equitabit»*. Pero con una consideración cuidadosa: las muchas y evidentes incongruencias implicadas en ello parece que obligan a descartar la interpretación literal como prácticamente imposible. Pero todo ello se ve no sólo como claro, sino concordante con otras enseñanzas rabínicas, si consideramos el pasaje como indicativo sólo de una clase de paralelismo entre el primer liberador y el segundo y las liberaciones obradas por los dos. Además, aunque con frecuencia se saca el paralelo en los escritos rabínicos entre Moisés y Elías, sólo conozco un pasaje, y éste dudoso, en que son puestos conjuntamente en los días del Mesías. Ocurre en Deb. R. 3 (siete líneas antes del final), y su sentido es que, debido a que Moisés había dado su vida en este mundo por el pueblo de Israel, en la edad venidera, cuando Dios enviaría a Elías el profeta, los dos vendrían *(keachath)* «juntos» o «como uno», dándose como prueba el pasaje de Nahúm 1:3, en que el torbellino es Moisés, y «la tempestad» es Elías. Sin duda, nadie podría hallar base en esto para un mito judaico origen de la transfiguración.

20. Godet, con razón, indica que la orden de guardar silencio dada a los discípulos sobre el suceso es incompatible con la teoría mítica. Sólo podía señalar un suceso real, no un mito.

En segundo lugar, era necesario para su propio fortalecimiento, como ocurre con la ministración de los ángeles después de la Tentación. Tercero, era «bueno» para los tres discípulos que estaban allí: no sólo para su futuro testimonio, sino para su ayuda presente; y lo mismo con especial referencia a la resistencia de Pedro contra el mensaje de Cristo de que había de morir. Finalmente, la voz del cielo que oyeron los discípulos es de la máxima importancia. Viniendo después del anuncio de su muerte y pasión, selló este testimonio y, a la vista del mismo, le proclamó como el profeta a quien Moisés había mandado que prestaran atención (Deuteronomio 18:15), al mismo tiempo que repetía las palabras que se habían oído respecto a Él en su bautismo (Mateo 3:17).

Pero para todos nosotros el interés de esta historia se halla no sólo en el pasado, sino también en el presente y en el futuro. Para todas las edades es como la visión de la zarza ardiente, en la cual había la presencia de Dios. Y nos señala hacia adelante, a la transformación, de la cual Cristo había de ser la garantía, cuando «esto corruptible será vestido de incorrupción». Como las antiguas hogueras, encendidas de colina en colina, que anunciaban a distancia desde Jerusalén el advenimiento de una fiesta solemne, así la gloria que ilumina el monte de la Transfiguración resplandece a través de las tinieblas del mundo y nos habla del día de la Resurrección.

En el Hermón, el Señor y sus discípulos se elevaron al punto más alto de esta historia. ¡A partir de ahora viene el descenso al valle de la humillación y la muerte!

II

El día siguiente de la Transfiguración

Mateo 17:9-21; Marcos 9:9-29; Lucas 9:37-43

Cuando el Maestro y sus discípulos pusieron sus pies de nuevo en la llanura, era al amanecer de un nuevo día de verano. Los discípulos habían visto su gloria; habían presenciado el testimonio más solemne que podían tener como judíos; y habían conseguido un nuevo conocimiento sobre el Antiguo Testamento. Todo ello hacía referencia al Cristo, y hablaba de su muerte. Quizás en aquella mañana, mejor que la noche anterior, comprendieron la visión que habían visto, y sintieron su tranquila felicidad. Era para sus almas como el aire matutino que respiraban en aquella montaña.

Habría sido natural que sus pensamientos hubieran vagado hacia sus compañeros y condiscípulos, a quienes habían dejado abajo en el valle al atardecer del día anterior. ¡Cuánto podrían contarles, y cuán contentos estarían con las grandes noticias que escucharían! Aquella noche habían recibido una respuesta definitiva a muchas preguntas acerca de esta la más difícil de todas sus palabras: la que se refería a su rechazo y su muerte violenta en Jerusalén; y ¡se había vertido una luz celestial en su oscuridad terrible! Ellos —por lo menos estos tres— se habían sometido ya a las palabras de Cristo porque eran suyas, sin comprenderlas; pero ahora habían aprendido a verlas bajo una luz muy distinta. ¡Cómo tienen que haber ansiado comunicar esta luz a aquellos cuyas dificultades eran idénticas, si

no mayores, y que quizá no se habían recobrado aún del mazazo que había aplastado sus esperanzas mesiánicas recientemente. Pensamos especialmente aquí en aquellos que, por lo que se refiere a su modo de pensar individual, podemos designar como los tres más representativos, y la contrapartida de estos tres apóstoles escogidos: Felipe, que siempre estaba buscando una base firme para su fe; Tomás, que quería evidencia para poder creer; y Judas, cuyo ardiente celo por un Mesías judaico ya había empezado a consumir su propia alma, pues el viento había empujado sobre él la llama que había sido encendida. Toda pregunta de Felipe, toda duda de Tomás, todo apasionamiento y desespero en Judas, sería absorbido por lo que ahora ellos les dirían.

Pero no iba a ser así. Evidentemente, lo ocurrido no tenía que ser contado a la gente en general, ni aun al cuerpo global de los seguidores. Éstos no habrían comprendido su significado real; lo habrían entendido mal, y, en su ignorancia, podrían aplicar erróneamente a propósitos carnales judaicos sus lecciones celestiales. Pero incluso el resto de los apóstoles no debía saberlo, porque no estaban calificados para dar testimonio del hecho, como lo demuestra el que no estaban preparados ni aun para escucharlo. No podemos imaginar que hubiera favoritismo en la selección de ciertos apóstoles para compartir aquello que otros no podían presenciar. No se trataba de que fueran más amados, sino debido a que estaban mejor preparados[1] —eran más receptivos, más sumisos, más entregados—. Con demasiada frecuencia erramos al pensar en ellos exclusivamente como apóstoles, no como discípulos; como nuestros maestros, no como sus alumnos, con todos los fallos humanos, los prejuicios de los judíos y la incredulidad natural a todos nosotros, pero que asume en cada persona sus formas particulares y aparece como debilidades características.

Y así ocurrió que, durante el descenso, aquella mañana el Maestro les dio la orden de no hablar a nadie de la visión hasta que el Hijo del Hombre hubiera resucitado. Esta orden de silencio, tan misteriosa, nos ofrece otra presunta evidencia contra la invención o las explicaciones racionalistas o el origen mítico del relato. Nos enseña, también, dos lecciones más. El silencio así mandado era el primer paso en el valle de la humillación. Era, asimismo, una prueba de si habían entendido la enseñanza espiritual de la visión. Y la obediencia estricta, sin ni tan sólo preguntar el porqué de la orden, demuestra que la habían aprendido. Tan completa era, en realidad, su sumisión, que ni aun se atrevieron a preguntar al Maestro sobre un

1. Al escribir esto tenemos en cuenta plenamente el título de Juan como «aquel a quien Jesús amaba» de modo especial, incluso en este círculo más íntimo.

misterio nuevo y aun mayor del cual no habían oído antes: el significado del hecho de que el Hijo del Hombre se levantaría de los muertos (Marcos 9:10). ¿Se refería a la Resurrección general?; ¿había de ser el Mesías el primero en levantarse de los muertos y despertar a los otros que dormían, o bien era sólo una expresión figurativa de su triunfo y vindicación? Evidentemente, no sabían aún nada de la resurrección personal de Cristo, como algo aparte de la de los demás, y al tercer día después de su muerte. Y, con todo, ¡estaba tan cerca! Tal era su ignorancia, y tal su falta de preparación. Y no se atrevieron a preguntar al Maestro nada sobre ello. Por lo menos ya habían aprendido esto: no hacer preguntas referentes a los misterios futuros, sino simplemente aceptarlos. Pero en lo más íntimo de sus corazones conservaron este dicho —como la Virgen-Madre había guardado muchos dichos similares—, llevándolo consigo como un germen vivo y precioso que brotaría un día para dar fruto precioso, o que iba a dar luz y ahuyentar todas las tinieblas. Pero entre ellos, entonces, y, muchas veces, más adelante, en conversación secreta, se preguntaban lo que podía significar este levantamiento de nuevo de entre los muertos (Marcos 9:10).

Había otra pregunta, y ésta podían hacerla a Jesús, puesto que no se refería a los misterios del futuro, sino a las lecciones del pasado. Pensando en esta visión, en la aparición de Elías y hablando de la muerte del Mesías, ¿por qué decían los escribas que Elías vendría primero —y ésta era una enseñanza general—, con el propósito de restaurar todas las cosas? Si, como ellos mismos habían visto, Elías había venido —aunque sólo durante un rato, no para quedarse, junto con Moisés, como ellos de buena gana habrían deseado—; si ellos no habían venido para dirigirse al pueblo, sino a Cristo, sólo a la vista de tres —y ellos ni aun podían decirlo—; y si no habían venido para una restauración espiritual, sino para hablar precisamente de lo opuesto: el rechazo y la muerte violenta del Mesías, entonces, ¿tenían razón los escribas al enseñar esto, y cuál era su significado real? La pregunta ofrecía la oportunidad de presentar a los discípulos no sólo una solución de sus dificultades, sino una comprensión profunda en la necesidad de su rechazo y de su muerte. Ellos habían fallado en distinguir entre la venida de Elías y su secuencia alternativa. Verdaderamente, «Elías viene primero» —y Elías ya «había venido» en la persona de Juan el Bautista—. El objetivo divino de la venida de Elías *era* el «restaurar todas las cosas». Esto, naturalmente, implicaba un elemento moral en la sumisión del pueblo de Dios, y su buena voluntad para aceptar el mensaje. De otra manera, había esta alternativa en la profecía de Malaquías: «Para que no venga y hiera la tierra con maldición completa» (*Cherem*) (Malaquías 4:6). Elías había venido; si el pueblo hubiera recibido su mensaje, habría habido la prometida

restauración de todas las cosas. Como el Señor había dicho en una ocasión anterior (Mateo 11:14): «Y si queréis recibirlo, Él es Elías, el que había de venir.» De modo similar, si Israel hubiera recibido a Cristo, Él los habría juntado como la gallina recoge a sus polluelos para protegerlos; no sólo habría sido su Rey, sino que habría aparecido visiblemente como tal. Pero Israel no reconoció a su Elías, y le hicieron lo que se les antojó, y, así, como consecuencia lógica, el Hijo del Hombre también iba a sufrir de ellos. Y así, también, se cumplió la otra parte de la profecía de Isaías: «La tierra de Israel fue herida con una maldición completa».[2]

En el transcurso de esta conversación fue realizado el descenso de la montaña. Finalmente se hallaron a la vista de una escena que demuestra de modo palpable lo poco preparados que estaban los discípulos para la visión celestial de la noche precedente, a lo cual ya hemos aludido. Porque en medio de la divergencia de detalles entre los relatos de Mateo y de Marcos, e incluso el de Lucas, el punto en que todos ellos están de acuerdo de modo literal y enfático es que el Señor les habla en palabras que expresan un amargo desengaño, como una generación cuya falta de fe, a pesar de todo lo que habían visto y aprendido, Él tenía que soportar todavía, y de modo expreso atribuye su fracaso para restaurar al lunático (Mateo y Marcos) a su «incredulidad».[3]

Había, en realidad, un terrible contraste entre la escena en el valle y la visión de Moisés y Elías, en que éstos habían hablado del éxodo de Cristo, y la voz divina, que había dado testimonio de Cristo desde la nube luminosa. Un grupo de gente acalorada —entre ellos, una vez más, «escribas», que habían seguido al Señor y confrontado a los discípulos más débiles en la hora de su mayor debilidad— se había congregado alrededor de un padre que había llevado en vano a su hijo lunático para que lo curaran. El hombre responde a las preguntas de la multitud probablemente no de muy buen grado; o bien, según parece por Mateo (v. 14), ha dejado ya a la multitud y a los discípulos, a quienes había pedido ayuda sin obtenerla. Ésta era la hora del triunfo para los escribas. El Maestro había rehusado aceptar el reto en Dalmanuta, y los discípulos, aceptándolo, habían fallado estrepitosamente. Allí estaban, «haciéndoles preguntas» ruidosamente, discutiendo

2. La cuestión de si ha de haber una reaparición literal de Elías antes del Segundo Advenimiento de Cristo no creemos que se pueda contestar mediante el presente pasaje. Quizá se deja sin contestar a propósito.

3. La versión «poca fe» en vez de incredulidad, aunque bien atestiguada, sólo parece ser una corrección temprana. Por motivos internos es más probable que la expresión «poca fe» sea una corrección, hecha por un apologeta más adelante, que sustituye a «incredulidad». Esta última también corresponde a «generación infiel».

este fenómeno y otros similares, pero principalmente el poder, autoridad y genuinidad del Maestro. Nos recuerda la tentación de Israel en el desierto, y no tenemos de qué asombrarnos si ellos habían puesto en duda el mismo regreso de Jesús, como otros, en tiempos de Moisés, habían hecho con respecto al caudillo.

En este mismo momento aparece Jesús con los tres discípulos. No debe sorprendernos que «cuando le vieron se quedaron asombrados,[4] y corrían a saludarle» (Marcos). Él llegó —como suele hacer, inesperadamente— en el momento oportuno y para resolver la cuestión sobre la que altercaban. Hubo una calma inmediata, precursora de la victoria. Antes que pudieran contestar la pregunta del Maestro sobre la causa de la viva discusión, se adelantó el que había dado ocasión a la misma. Con un gesto de humildad extrema («arrodillándose ante Él» —Mateo), se dirigió a Jesús. Al fin le había encontrado.

Era a Él a quien había venido a ver; y si había alguna posibilidad de ayuda, ¡oh!, que le fuera concedida. Describe los síntomas de la dolencia de su hijo, que eran los de epilepsia y manía —aunque tanto el padre como Jesús con razón atribuyen la enfermedad a la influencia del demonio—, y le dice que había venido en busca de Él, el Maestro, pero sólo había hallado a los nueve discípulos, y que éstos, aunque con presunción habían intentado curar al hijo, habían fracasado.

¿Por qué habían fracasado? Por la misma razón por la que no habían podido subir al monte de la Transfiguración: debido a que eran infieles, a su «incredulidad». Tenían la fe exterior del *«probatum est»* («queda demostrado»); creían porque habían visto y lo que habían visto; y habían sido atraídos más cerca de Cristo —por lo menos casi todos ellos, aunque en grado diverso— por ser Él el único que hablaba «palabras de vida eterna», que con poder maravilloso había arrebatado sus almas o les había dado un reposo celestial.

Pero la fe más profunda, más auténtica, que consistía en la visión espiritual de lo que era invisible en Cristo, y del poder más alto, que fluye de la captación de esta visión, ésta no la tenían. Según la fe que tenían hablaban, repetían fórmulas de exorcismo, trataban de imitar a su Maestro. Pero habían fallado estrepitosamente, como fracasaron los siete hijos del sacerdote judío en Éfeso. Y tenían que fallar, para que ellos y nosotros viéramos el contraste entre el significado más alto de la fe con el mero poder, lo interior contrastado con la mera calificación exterior.

4. No hay indicación alguna en el texto de que el asombro fuera debido a que su faz resplandeciera.

En esta hora de crisis, en la presencia de los escribas que interrogaban y una multitud expectante, y en la ausencia de Cristo, sólo un poder podía prevalecer, el de la fe espiritual; y «esta clase» «no podía venir sino de la oración».[5]

La explicación de toda la historia la proporciona esta lección, vista en conexión orgánica con todo lo que había ocurrido desde la gran tentación de Dalmanuta. Por un instante podemos dar aquí una mirada rápida al alma del Salvador: la pena aguda del desengaño ante la incredulidad de «la generación infiel y perversa»,[6] que Él había soportado durante tanto tiempo; la paciencia y condescendencia infinita, el divino «es menester» de tener Él que soportar incluso a los suyos, junto con la profunda humillación y vivo dolor que implicaba; y la nostalgia del alma por su hogar, como ha dicho Godet. Éstos son misterios que hemos de adorar. En el momento siguiente se dirige al padre. A su orden traen al muchacho lunático. En presencia de Jesús, y a la vista de la inminente pugna entre la luz y las tinieblas, sigue uno de estos paroxismos de actividad demónica, semejante a los que hemos presenciado en ocasiones similares. Jesús permitió que tuviera lugar a la vista de todos. Y tanto esto como la pregunta respecto al tiempo que hacía que padecía el lunático, así como la respuesta y la descripción de los peligros en que incurría, todo ello, evidentemente, tenía por objeto señalar la necesidad de una mayor fe. Al padre, sin embargo, que no conocía el modo de tratamiento del Médico celestial, le parecieron las preguntas de un sanador terreno, que tiene que considerar los síntomas antes de poder intentar la cura: «Si puedes, ten compasión de nosotros y ayúdanos.»

Era natural que lo dijera; y, con todo, fue el punto decisivo de toda esta historia, tanto por lo que se refiere a la curación del lúnático, la mejor orientación de su padre, la enseñanza de los discípulos y la de la multitud y los escribas. Vemos aquí la majestad tranquila y consciente de su divinidad, sin la menor ostentación personal, cuando Jesús, sin hacer caso del «Si puedes», se dirige al padre y le dice que, aunque con la intervención divina la ayuda es posible, está condicionada por una posibilidad en

5. La adición de la palabra «ayuno» en Marcos es probablemente espuria. Parece una glosa ulterior. No sería raro que Mateo 17:21 fuera meramente una inserción espuria partiendo de Marcos. Sin embargo, ver a Meyer en este punto.

6. La expresión «generación», aunque abarca en su reprensión a todo el pueblo, va dirigida especialmente a los discípulos.

7. El peso de la evidencia de los manuscritos aceptados por la mayoría de los críticos más modernos es en favor de la versión: «¡Si puedes! Todas las cosas», etc. Pero me parece a mí que este tipo de respuesta por parte de Cristo no sólo no tiene precedente o paralelo en los

nosotros, por la receptividad del hombre, por su fe. No se trata de si Cristo puede hacer algo, si lo puede hacer todo, sino de: «Si puedes creer,[7] todo es posible para el que cree.»[8] La pregunta no puede hacerse como la hace el padre, por lo que no puede ser contestada; hay que pasarla por alto. No se trata de lo que *Él* puede hacer, sino de lo que podemos hacer *nosotros*. Cuando se derrama la infinita plenitud, como siempre en Cristo, no es el aceite que se agota, sino la tinaja que tiene más cabida. Él da con abundancia, de modo inagotable, pero no mecánicamente; hay una sola condición, que es moral: la presencia de una fe absoluta; nuestra receptividad. Y, así, estas palabras han sido en todos los tiempos la guía para todo individuo que se esfuerza por alcanzar una vida más elevada, y para la Iglesia en conjunto, *«in hoc signo vinces»*[9] sobre la cruz, la victoria que vence al mundo, nuestra fe.

Fue una lección cuya realidad quedó atestiguada por el hecho de que se apoderó de toda la naturaleza de aquel hombre. Aunque de un gran salto su alma se mostró ávida de echar mano de este hecho que tenía delante, sintió aún más el negro abismo de incredulidad que tenía detrás, y por ello se aferró también a este Cristo, cuya enseñanza le había mostrado, junto con la posibilidad de la fe, la fuente de la misma. Así, a través de la incredulidad de fe que sentía, consiguió la fe verdadera agarrándose al Divino Salvador, cuando exlamó: «Señor, creo; ven en ayuda de mi incredulidad». Estas palabras verdaderamente históricas, marcan toda fe verdadera, que, aun siendo fe, es consciente de incredulidad, y aun la implica, pero la presenta a Cristo para conseguir su ayuda. El salto más atrevido de la fe y el tímido posarse a sus pies, el primer principio y el último término de la fe, tienen los dos estas palabras como santo y seña.

Un grito así no puede permanecer sin ser escuchado, y es escuchado. Fue influencia demónica real la que, asediando a este muchacho desde la infancia, había prácticamente aplastado toda individualidad moral en él. En sus muchos intervalos lúcidos durante estos años, en que había crecido

---

Evangelios, sino que es demasiado artificial, podría decirse demasiado occidental, si puedo usar la expresión. Aunque la edad de los manuscritos es, naturalmente, uno de los puntos externos en que han de basarse los críticos, confieso que, como la edad y la pureza no son cosas idénticas, el intérprete debe sopesar toda esta evidencia a la luz de las razones internas en favor o en contra de la aceptación. Además, en este caso, me parece que hay alguna dificultad acerca del *τό* si se elimina el *πιστεῦσαι*, y que esto no puede explicarse fácilmente, como sugiere Meyer.

8. «Omnipotentiae Divinae se fides hominis, quasi organon, accommodat ad recipiendum, vel etiam ad agendum» (Bengel).

9. «En este signo vencerás» era la inscripción en la supuesta visión de la cruz que tuvo el emperador Constantino antes de su gran victoria y conversión al Cristianismo.

desde niño a joven, nunca había procurado sacudirse el yugo y recobrar su individualidad moral, ni lo habría hecho si su padre no le hubiera traído. Este relato nos muestra la idea o criterio adoptado por los Evangelios, y que Jesús adoptó, respecto a lo que se describe como el «endemoniado». Era realidad de veras, no un acomodarse a las ideas judaicas, el hecho de que al ver Jesús «que la multitud se agolpaba rápidamente, reprendió al espíritu inmundo, diciendo: Espíritu mudo y sordo, yo te ordeno, sal de él y no entres más en él».

Hubo aún un nuevo paroxismo, más violento que los anteriores, por lo que los presentes consideraron que había quedado muerto. Pero el espíritu inmundo había salido de él. Y con su mano fuerte y dulce el Salvador lo levantó y con gesto amoroso lo entregó a su padre.

Todas las cosas habían sido posibles para la fe; no para la fe o creencia externa de los discípulos, que habían fallado en alcanzar a «esta clase»,[10] y siempre falla en alcanzar a esta clase, pero había sido posible para la verdadera fe espiritual en Él. Y así es para cada uno de nosotros individualmente, y para la Iglesia, en todos los tiempos. «Esta clase» —sea de pecado, de concupiscencia, del mundo o de la falsamente llamada ciencia, de la tentación o del materialismo— no sale con fórmulas rutinarias o dogmas muertos. Ni tampoco son vencidas la carne y el demonio; ni tampoco el mundo. Sólo salen por medio de la fe: «Señor, ven en ayuda de mi incredulidad.» Entonces, aunque nuestra fe fuera sólo la que en el lenguaje popular se describe como la más pequeña —«como un grano de mostaza»—, y el resultado a conseguir el mayor, el más difícil, al parecer trascendiendo toda capacidad humana para alcanzarlo —lo que el lenguaje popular designa como «mover montañas»[11]— nada será imposible para nosotros. Y estos dieciocho siglos de sufrimiento en Cristo, y liberación por Cristo, y obra para Cristo, lo han demostrado. Porque todas las cosas son nuestras si Cristo es nuestro.

10. Es una aplicación demasiado general, cuando Euthymius Zygabenus (uno de los grandes teólogos bizantinos del siglo XII), y otros después de él, interpreta «la clase de todos los demonios».

11. El uso rabínico de la expresión «grano de mostaza» ya se ha hecho notar. La expresión «arrancar» o «quitar» o «mover» «montañas» era también proverbial entre los rabinos. Así, un gran rabino podía ser designado como uno que «arrancaba montañas» (Ber., última página, línea 5 desde arriba; y Horay, 14 *a*), o bien uno que las pulverizaba (Sanh. 24 *a*). La expresión es usada también para indicar cosas, al parecer, imposibles, como las que un gobierno pagano puede ordenar a un hombre que haga (Baba B. 3 *b*).

III

Los últimos sucesos en Galilea, el dinero del tributo, la disputa por el camino, la prohibición al que no seguía con los discípulos, y la consiguiente enseñanza de Cristo

Mateo 17:22—18:22; Marcos 9:30-50; Lucas 9:43-50

Ahora, cuando los escribas ya sabían adonde se había retirado el Señor, a los distritos más alejados del país, en Cesarea de Filipos, y la multitud se congregaba alrededor de Él y le seguía, ya no había interés alguno en continuar este retiro. En realidad, se acercaba el momento en que debía hacer frente a aquello para lo que había estado preparando, y aún preparaba, la mente de sus dicípulos: su muerte en Jerusalén. Así pues, le hallamos una vez más con sus discípulos en Galilea; no con la intención de ir a residir allí,[1] no para cruzarla como antes en sus anteriores recorridos, sino como preparación para su viaje a la fiesta de los Tabernáculos. Los pocos sucesos ocurridos en esta breve estancia, y la enseñanza relacionada con ellos, pueden resumirse de la siguiente manera:

1. La expresión de Mateo (17:22) no implica una estancia permanente, sino temporal, un ir de un lado a otro.

1. De modo prominente, quizá como sumario de todo ello, tenemos ahora la repetición clara y enfática de la predicción de su muerte y resurrección. Aunque procuraba mantener su estancia en Galilea tan en privado como fuera posible (Marcos), iba insistiendo en esta idea para que se hincara en la mente de sus discípulos y se adhiriera a sus oídos y memoria. Porque, realmente, era de suma necesidad para ellos en vista del futuro inmediato. Con todo, su solo anuncio llenó sus corazones amantes de extrema ansiedad y pena; no lo comprendían; es más, tenían miedo de preguntarle nada sobre ello, lo cual no deja de ser natural. Recordemos que incluso los tres que habían estado con Jesús en el monte no entendían lo que significaba «levantarse de los muertos», y que, siguiendo órdenes del Maestro, habían guardado el secreto de la visión sin decirlo a sus condiscípulos; así que, pensando en todo esto, apenas podemos sorprendernos de que, desde su punto de vista, estaba escondido de ellos, de modo que no podían percibirlo.

2. El incidente sobre el dinero del tributo podemos adscribirlo a la depresión causada por su insistencia en los terribles sucesos futuros, la constante aprensión de un peligro inminente y el consiguiente deseo de no «ofender», o sea, no provocar a aquellos en cuyas manos, según Cristo les había dicho, Él iba a sufrir. Es difícil creer que Pedro hubiera contestado de la manera en que lo hizo, sin el permiso previo de su Maestro, si no hubiera sido a causa de estos pensamientos y temores. Era otro modo de decir: «En modo alguno esto te acontezca»; o, mejor, tratar de mantener la cosa tan lejos como pudiera de Cristo. En realidad, creemos que hubo cierto secreto por parte de Pedro, como si barruntara que Jesús no habría querido que él lo hiciera, y de buena gana habría mantenido a su Maestro a oscuras respecto a lo que él había hecho.

Es bien conocido que, en base a la orden de Éxodo 30:13 y ss., todo varón en Israel, desde los veinte años en adelante, debía contribuir anualmente al Tesoro del Templo la suma de medio siclo[2] al Santuario (ver 2º Reyes 12:4; 2º Crónicas 24:6; Nehemías 10:32); esto es, un siclo común, o dos dracmas áticas, equivalente a un chelín y dos peniques aproximadamente de nuestro dinero. Tanto si la ordenanza bíblica original implica o no una contribución regular anual obligatoria, los judíos de la Dispersión probablemente la considerarían bajo la luz de un acto patriótico así como religioso.

2. Según Nehemías 10:32, inmediatamente después del retorno de Babilonia, la contribución era de medio siclo, probablemente debido a la pobreza del pueblo.

Pueden añadirse unos pocos datos más a los que se han dado sobre este tema. La familia del jefe del Sanedrín (Gamaliel) parece haber gozado de la curiosa distinción de llevar sus propias contribuciones al Tesoro del Templo, no como los demás, sino echando el dinero delante del que abría el arca del Tesoro,[3] y esta ofrenda era inmediatamente colocada en la caja, de la cual, sin dilación, eran provistos sacrificios (Sheq. iii. 3). Además, los comentaristas explican cierto pasaje de la Mishnah (Sheq. iii. 4) y del Talmud (Yoma 64 *a*) implicando que, aunque los judíos de Palestina tenían que pagar el dinero del tributo antes de la Pascua, los de los territorios circundantes podían traerlo antes de la Fiesta de las Semanas, y los de los países remotos, como Babilonia y Media, hasta que llegara la Fiesta de los Tabernáculos. Finalmente, aunque la Mishnah establece que los bienes de los que no habían pagado el tributo del Templo para el 26 de Adar podían ser embargados, no es creíble que esta práctica prevaleciera en el tiempo de Cristo,[4] y menos aún en Galilea. En realidad, esto parece venir implicado en las afirmaciones de la Mishnah (Sheqal. vi. 5) y el Talmud (Yoma 55 *b*), que una de las «trece trompetas o arcas» del Templo, en las cuales eran echadas las contribuciones, estaba destinada para los siclos del año corriente, y otra parte para los del año precedente. Finalmente, estas contribuciones al Templo eran dedicadas, en primer lugar, a la compra de todos los sacrificios públicos, esto es, los que eran ofrecidos en el nombre de toda la congregación de Israel, tales como los sacrificios matutinos y vespertinos. Se recordará que éste era uno de los puntos más arduos disputados entre los fariseos y los saduceos, y que los primeros perpetuaron su triunfo marcando su aniversario como día festivo en su calendario. Parece una terrible ironía de juicio (Salmo 2:4) cuando Vespasiano ordenó, después de la destrucción del Templo, que este tributo a partir de entonces fuera pagado para la reconstrucción del Templo de Júpiter Capitolino (Jos. Guerr. vii. 6, 6.).

Se recordará que, poco después de la Pascua anterior, Jesús había partido con sus discípulos de Capernaum (ver Libro III, cap. XXXI), y que habían regresado a esta ciudad sólo durante un sábado, y que, como indicamos, pasaron los primeros días de la Pascua en los alrededores de Tiro. No tenemos, realmente, manera de saber dónde se había detenido el Maestro los diez días entre el 15 y el 25 de Adar, suponiendo que las disposiciones

3. ¿Podría haber habido aquí una ironía, intencional o no, cuando Judas, más tarde, echó las monedas de plata en el Templo? (Mateo 27:5).

4. La pena de embargo sólo había sido ejecutada aproximadamente un siglo antes (hacia el año 78 a. de J. C.) durante el reinado de la reina Salomé-Alexandra, que estaba enteramente en manos de los fariseos.

míshnicas hubieran sido puestas en vigor en Capernaum. Con toda seguridad no estaba en Capernaum, y tiene que haberse sabido que no había subido a Jerusalén para la Pascua. En consecuencia, cuando se dijo en Capernaum que el rabino de Nazaret había vuelto a lo que parecía haber sido su hogar en Galilea, no tiene nada de particular que los cobradores del tributo del Templo requirieran su pago. Es muy posible que el requerimiento hubiera sido impulsado, si no estimulado, por el deseo de implicarle en la infracción de alguna obligación conocida, o bien por una curiosidad hostil. ¿Admitiría Jesús, que había adoptado ideas tan extrañas con referencia a las observancias judaicas, y que había manifestado pretensiones tan extraordinarias, el pago del tributo del Templo? ¿Era debido a su ausencia, o bien a sus principios, que Él no había pagado la última temporada de la Pascua? La pregunta que le hacen a Pedro implica por lo menos esta duda.

Ya hemos visto qué motivos impulsaron a Pedro a que diera su pronta respuesta. Es posible que en su precipitación hubiera dado una respuesta afirmativa a la pregunta, sin antes consultar con el Maestro. Porque no parece haber duda que Jesús en ocasiones anteriores había cumplido con la costumbre judía. Pero las cosas, ahora, habían cambiado por completo. Desde la última Pascua, que había señalado su primera aparición en el Templo de Jerusalén, Él había afirmado —y últimamente en términos bien explícitos— que Él era el Cristo, el Hijo de Dios. El pagar ahora el tributo del Templo, sin ninguna explicación, podría haber implicado un serio malentendido. En vista de todo esto, la historia que tenemos nos parece simple y natural. No hay pretexto para la elaboración artificial de algunos comentaristas, como tampoco es válida la sugerencia de que fue la pobreza del Maestro y sus discípulos lo que obligó a Jesús a obtener milagrosamente la pequeña cantidad necesaria para pagar el tributo del Templo.

Nosotros nos lo imaginamos de la siguiente manera: Los cobradores del dinero del tributo se acercaron a Pedro, o quizá le encontraron en un patio u otro lugar, y le preguntaron: «¿No paga vuestro Maestro las dos dracmas?» Aunque Pedro había contestado apresuradamente de modo afirmativo y entró en la casa para procurarse el dinero, o bien para informar de lo que había pasado, Jesús, que había estado en otra parte de la casa, pero sabía lo que había acontecido, se le anticipó. Dirigiéndose a Pedro en tono amable y llamándole Simón, le explicó el estado real de las cosas por medio de una ilustración que, naturalmente, no ha de entenderse demasiado literalmente, y cuyo significado era: ¿A quién hace pagar impuestos un rey para sostener su palacio y personal? Sin duda, no es a su familia, sino a los extraños. La inferencia de esto, con referencia al tributo del Templo, era evidente. En todas las enseñanzas a base de parábolas judías sólo se

indicaba el principio general: «Entonces los hijos están libres.» Pero incluso así, que sea como Pedro ha dicho, aunque no por el mismo motivo. No hay que infligir una ofensa innecesaria; porque, sin la menor duda, los cobradores no habrían entendido el principio en base al cual Cristo se negaba a pagar el dinero del tributo,[5] y todo malentendido ahora por parte de Pedro era imposible. Con todo, Cristo quiso aún vindicar más su título real. Él va a pagar también por Pedro, y paga, como Rey del cielo, con un «estáter», o una moneda de cuatro dracmas obtenida milagrosamente.

Vista la cosa de esta manera, consideramos que hay un propósito moral e instrucción espiritual en la provisión del estáter en la boca del pez. La explicación racionalista del mismo no tiene que ser considerada seriamente; no hay la más mínima base de apoyo para la interpretación mítica en algún precedente o expectativa judaica. Pero el relato, en su forma literal, tiene un significado verdadero y elevado. Y si deseamos marcar la diferencia entre su sobria simplicidad y las extravagancias de la leyenda, recordaríamos no sólo la bien conocida historia del anillo de Policrates, sino también dos haggadahs judías similares. Las dos tienen por intento glorificar el modo judío de observancia del sábado. Una de ellas dice que un tal José, conocido como «el que honra» el sábado, tenía un vecino pagano muy rico, a quien los caldeos habían profetizado que todas sus riquezas irían a parar a José. Para hacer imposible que esto ocurriera, el rico convirtió toda su propiedad en una gema magnífica, que escondió cuidadosamente en el tocado que llevaba en la cabeza. Luego se embarcó, para evitar la peligrosa proximidad de un judío. Pero, soplando el viento, se llevó su tocado al mar, y la gema fue tragada por un pez. Y he aquí que durante la temporada santa trajeron al mercado un magnífico pescado. El que lo compró fue José, porque nadie le aventajaba en la preparación de la comida para aquel día. Al abrirlo, halló la gema dentro. Moraleja: «El que pide prestado para el sábado, el sábado le pagará con creces.» (Shabb. 119 *a*, línea 20 y ss. desde arriba.)

La otra leyenda es similar. Era en Roma (en el mundo cristiano) que un pobre sastre fue al mercado para comprar un pescado para una comida festiva. Sólo quedaba uno por vender, y para conseguirlo hubo una pugna entre el criado de un príncipe y el judío, y éste último, al final, lo compró por doce dinares. En el banquete el príncipe inquirió de sus siervos por qué no se servía pescado. Cuando averiguó la causa, envió recado hostil al judío

5. En Succ. 30 *a* leemos la parábola de un rey que pagó tributo o peazgo, y al preguntársele la razón, contestó que los viajeros tenían que aprender de su ejemplo y no procurar escaparse de pagar lo que debían.

para que contestara cómo podía un pobre sastre permitirse pagar doce dinares por un pescado. «Señor», replicó el judío, «hay un día en que todos los pecados nos son remitidos, ¿no deberíamos honrarlo?» La respuesta satisfizo al príncipe. Pero Dios recompensó al judío, porque cuando abrió el pescado halló una preciosa gema en él, que vendió, y de cuyo producto pudo vivir el resto de su vida. (Ber. R. 11 sobre Genésis 2:3.)

El lector no puede equivocarse al juzgar de la absoluta diferencia incluso entre las leyendas judías más hermosas y los rasgos de la historia evangélica.

3. El suceso siguiente registrado en los Evangelios tuvo lugar, en parte, camino desde el monte de la Transfiguración a Capernaum, y, en parte, en el mismo Capernaum, inmediatamente después de la escena del dinero del tributo. Lo registran los tres evangelistas, y lleva a explicaciones y admoniciones, que nos dan Marcos y Lucas, pero especialmente Mateo. Esta circunstancia parece indicar que él mismo fue el actor principal en lo que ocasionó esta enseñanza especial de Cristo, y que debió haber quedado muy grabada en su corazón.

Cuando la consideramos a la luz del estado mental y espiritual de los apóstoles, no tal como quizá lo vemos nosotros, lo que sucedió no es difícil de entender. Según lo presenta Marcos (Marcos 9:34), por el camino habían venido disputando sobre cuál de ellos sería el mayor —como explica Mateo (Mateo 18:1)— en el Reino mesiánico del cielo. Ahora podían con confianza esperar su cercano advenimiento por el misterioso anuncio de la resurrección en el tercer día (Mateo 17:23; Marcos 9:31), que probablemente ellos relacionaron con el Juicio final, después de la muerte violenta del Mesías. Tenemos evidencia de que se trató de una disputa seria, y aun violenta, entre los discípulos, por la exhortación del Señor, cifrada, según indica Marcos (Marcos 9:42–50), en la instrucción de cómo tratar con un hermano ofendido, y al contestar a la pregunta de Pedro (Mateo 18:15, 21). Y tampoco podemos dejar de darnos cuenta de lo que la ocasionó. La distinción concedida a los tres de subir con Jesús al monte tiene que haber despertado celos en los demás; quizá también engreimiento en los tres favorecidos. Tanto el espíritu de que da muestra Juan en su áspera prohibición a un hombre que no seguía con los discípulos (Marcos 9:38), como el egocéntrico regateo de Pedro sobre el número de veces, supuesto o real, que debía perdonar las ofensas a un hermano (Mateo 18:21), dan evidencia de un estado mental muy distinto del que podría haberse esperado después de la visión en el monte.

En realidad, por más que pueda parecernos inexplicable cuando miramos la cosa a la luz del día de la Resurrección —más aún, prácticamente

increíble—, es evidente que los apóstoles estaban todavía, en su mayor parte, bajo la influencia del viejo espíritu. Era un modo de ver común judío que habría distinciones de rango en el Reino de los cielos. Apenas es necesario demostrar esto por medio de citas rabínicas, puesto que todo el sistema del Rabinismo y Fariseísmo, con su separación entre el vulgar y el ignorante, reposa sobre esta idea. Pero incluso dentro del círculo encantado del Rabinismo habría distinciones, debidas a los conocimientos, méritos y aun favoritismo. En este mundo habría favoritos especiales, que podrían conseguir lo que quisieran de la mano de Dios, para usar la ilustración rabínica, como un niño mimado de su padre (Taan. iii. 8; comp. especialmente Jer. Taan. 67 *a*).[6] Y en la época mesiánica, Dios asignaría a cada uno tiendas distintas según su rango (Baba B. 75 *a*). Por otra parte, se pueden citar muchos pasajes referentes al deber de la humildad y humillación propias. Pero el énfasis puesto sobre el mérito que va adherido a esto me muestra claramente que era el orgullo imitando a la humildad. Un ejemplo (Ber. 34 *b*), al que ya nos hemos referido antes, será suficiente como ilustración. Cuando el hijo del gran rabino Jochanan ben Zakkai estaba gravemente enfermo, fue restaurado por la oración de un tal Chanina ben Dosa. Por ello, el padre del niño dijo a su esposa: «Si el hijo de Zakkai [esto es, él mismo] hubiera mantenido todo el día la cabeza entre las rodillas, nadie le habría prestado atención.» «¿Por qué?», le preguntó su esposa; «¿es Chanina mayor que tú?» «No», fue la respuesta; «él es como un siervo ante el Rey, mientras que yo soy como un príncipe ante el Rey» (él está siempre allí, y tiene oportunidades que yo, como señor, no tengo).

Hasta qué punto estaban arraigados estos pensamientos y sentimientos se ve no sólo por la disputa de los discípulos por el camino, sino también por la petición que hizo la madre de los hijos de Zebedeo junto con sus hijos en un período posterior, en terrible contraste con la próxima Pasión de nuestro Señor (Mateo 20:20). En realidad, nos viene como una sorpresa dolorosa, y como tristemente incongruente, esta constante intrusión del yo, este engreimiento y afirmación propia, este carnal procurar para uno mismo; este jugueteo judaístico frente a la extrema abnegación propia y sacrificio personal del Hijo del Hombre. Sin duda, el contraste entre Cristo y sus discípulos parece, a veces, casi tan grande como entre Él y los demás judíos. Si quisiéramos medir su estatura, o comprender la distancia infinita

6. No es única la historia blasfema de la forma en que Choni, u Onías, «el que traza círculos», dibujó un círculo a su alrededor y se negó a salir de él hasta que Dios hubiera enviado lluvia; y que luego objetó porque había caído demasiado poca, y después demasiada. Jer. Taan. 67 *a* nos da algunos lamentables detalles sobre su poder incluso para alterar los decretos de Dios.

entre sus objetivos y enseñanza y la de sus contemporáneos, podríamos hacerlo mediante la comparación incluso con los mejores de sus discípulos. Tiene que haber sido parte de su humillación y de su exinanición propia el soportarlos. ¿Y no sigue siendo lo mismo, en un sentido, con respecto a cada uno de nosotros?

Ya hemos visto que había oportunidad y material suficiente para una disputa así durante el camino recorrido desde el monte de la Transfiguración a Capernaum. Suponemos que Pedro, al principio, en la disputa, había estado con los demás. A juzgar por su pregunta posterior, sobre cuántas veces debía uno perdonar al hermano que ha pecado contra él, hemos de creer que se sintió tan herido que dejó a los otros discípulos y se apresuró a ir con el Maestro; el cual, precisamente, se hospedaba en su propia casa. Porque ni él ni Cristo parece que estaban presentes cuando Juan y los otros prohibieron al hombre, que no andaba con ellos, que echara demonios en el nombre de Cristo. Además, los otros discípulos llegaron a Capernaum y entraron en la casa cuando Pedro había ido a buscar el estáter con que pagar el tributo del Templo para el Maestro y para él mismo. Y si se puede permitir la especulación, podríamos sugerir que el hermano cuyas ofensas Pedro hallaba tan difícil perdonar, puede haber sido Judas. En esta disputa, de paso, Judas, con sus ideas judaizantes, habría tomado un interés especial; quizá fue él mismo el instigador principal; sin duda, él, cuyo carácter natural, aunque presentaba tantos contrastes con el de Pedro, también tenía puntos de semejanza, sentiría celos de él por varias causas, y le sería francamente antagónico.

Es muy natural, teniendo a la vista la disputa que tuvo lugar por el camino, otro incidente ocurrido durante el trayecto, que referimos después (Marcos 9:38; Lucas 9:49). Parece que Juan fue el actor principal en el mismo; quizás, estando ausente Pedro, reclamaba el primer lugar. Habían encontrado a uno que echaba demonios en el nombre de Cristo; no se nos dice si tenía éxito o no. Hasta tal punto se había extendido la fe en el poder de Jesús; tan viva era la creencia en la sumisión de los demonios a Él; tan reverente era el reconocimiento de su persona. Un hombre que, dejando a un lado los métodos de los exorcistas judíos, reconocía el nombre de Jesús ante el mundo judío, no podía estar muy lejos del Reino del cielo; en todo caso, no podía hablar mal de Él. Juan, en nombre de los discípulos, le había prohibido que usara este nombre porque no había echado su suerte con la de ellos. Esto estaba en consonancia con sus ideas sobre el Reino mesiánico y la disputa sobre la importancia que habían de tener en él sus seguidores inmediatos. Y, con todo, es posible que se engañaran respecto a los móviles de su propia conducta. Si no hubiera de parecer impertinente, diríamos que

había una sabiduría y una bondad infinitas en la respuesta que les dio el Señor cuando ellos le hablaron de este tema. El prohibir esto a aquel hombre, en tales circunstancias, era impulsado por el espíritu de la disputa por el camino; o bien había de basarse en evidencia de que era su motivo, o bien el efecto de sus actos resultaría (como en el caso de los hijos de Esceva) en llevar a los hombres a «hablar mal» de Cristo o estorbar la obra de sus discípulos. Con toda seguridad, no podía darse este caso en uno que invocaba su nombre y que quizás experimentaba la eficacia del mismo. Más que esto —y aquí tenemos un principio eterno: «El que no está contra nosotros, por nosotros está»; el que no se opone a los discípulos, está realmente en favor de ellos—; y que queda todavía más claro cuando adoptamos la versión de Lucas: «El que no está contra vosotros, está de vuestra parte»[7] (Lucas 9:50).

Estas palabras eran de reprensión, así como instrucción, y eran por completo consecuentes con otras, al parecer diferentes (Mateo 12:30): «El que no está conmigo, está contra mí.» La distinción entre los dos es doble. En un caso es «no contra», en el otro es «no con»; pero principalmente consiste en esto: en un caso no está contra los discípulos en su obra, mientras que en el otro no está con Cristo. Un hombre que hacía lo que podía mediante el conocimiento que poseía de Cristo, aunque no les siguiera de modo absoluto, no «estaba contra» ellos. Esta persona debía ser considerada, pues, hasta aquí, con ellos; en todo caso, había que dejarla sola con Aquel que sabe todas las cosas. Un hombre así no hablaría, a la ligera, mal de Cristo; y esto era todo lo que les interesaba a los discípulos, a menos, realmente, que ellos estuvieran procurando para sí mismos. Muy distinto era lo que afectaba a la relación de una persona con Cristo mismo. Allí la neutralidad era imposible, y el que no estaba con Cristo, por este mismo hecho estaba contra Él. La lección es de un carácter muy profundo, y la distinción, ¡ay!, suele pasarse por alto, quizá porque nuestro espíritu es con frecuencia el de los que caminaban hacia Capernaum. No es que no sea importante andar con los discípulos, pero no nos corresponde prohibir a nadie su trabajo, por imperfecto que sea, cuando se hace en su Nombre, y sólo es realmente vital esta cuestión si el hombre está o no en favor de Cristo.

Éstos fueron los incidentes por el camino. Y ahora, sin decir una palabra

7. ¡Los lectores de juicio sensato formarán su opinión del moderno criticismo negativo cuando les digamos que han descubierto en este hombre que no seguía con los discípulos una alusión al «Cristianismo paulino», que Marcos ve con ojos más favorables que Mateo! De esta forma no es difícil tergiversar todo lo que se quiera.

a Cristo de su disputa, y, realmente, sin mencionar nada que pueda parecer personal, los discípulos, al entrar en la casa en que Él se alojaba en Capernaum, le dirigieron esta pregunta (que está insertada al comienzo de la narración de Mateo): «¿Quien es, entonces, mayor en el Reino de los cielos?» Era una pregunta general, pero Jesús se daba cuenta del pensamiento de sus corazones (Lucas); Él sabía sobre qué habían disputado por el camino (Marcos 9:33), y ahora se lo preguntó. El relato de Marcos es el más gráfico. Casi vemos la escena. Remordiéndoles la conciencia, «pero ellos se callaban». Cuando leemos un poco más adelante (v. 35): «Entonces se sentó», parece como si el Maestro, primero, hubiera ido a dar la bienvenida a los discípulos a su llegada, y ellos, «llenos de la disputa», hubieran formulado inmediatamente la pregunta en el patio o la antecámara, allí donde le encontraron cuando, leyendo sus pensamientos, Él había hecho una contrapregunta escudriñadora sobre cuál había sido el tema de su disputa. Entonces, haciéndoles entrar en la casa, «se sentó», no sólo para contestar su pregunta, que no lo era realmente, sino para enseñarles lo que tenían necesidad de aprender. Llamó a un niño pequeño —quizás el hijo pequeño de Pedro— y lo puso en medio de ellos. La condición para entrar en el Reino de los cielos no era el esforzarse por ser el mayor, sino el no pensar en uno mismo, como un niño; es decir, el ser transformado, el cambiar por completo de mentalidad, el convertirse. Además, en cuanto a la pregunta de la grandeza en el Reino, era en realidad una grandeza de servicio, y el servicio mayor era el que implicaba el negarse más a uno mismo. Acoplando la acción con la enseñanza, el bendito Salvador tomó al niño contento en sus brazos. Así, el mayor servicio no era el enseñar, el predicar, el hacer milagros o realizar grandes cosas, sino el prestar el servicio más humilde por amor a Cristo, con amor, celo, totalmente olvidándose de uno mismo, simplemente por Cristo. Esto era recibir a Cristo y también al Padre. Y el servicio más pequeño, como podía parecer que era el dar un vaso de agua a uno que tiene sed, en este espíritu, no perdería su recompensa. Bienaventurada enseñanza ésta para los discípulos y para nosotros; bienaventurada lección, que, en estos muchos siglos de calor abrasador, ha sido un inefable refrigerio para el que ha dado este vaso de agua en el nombre de Cristo, en el amor de Cristo, y por causa de Cristo, y lo mismo para el que lo ha recibido.[8]

8. Se podrían citar fácilmente paralelos *verbales* a esto, y de modo natural, puesto que Jesús habló como judío a otros judíos, pero no paralelos *reales*. En realidad, el punto de la historia consiste en ser tan completamente ajena a la mentalidad judía.

Estas palabras sobre recibir a Cristo, y «recibir en el nombre de Cristo», habían agitado la memoria y la conciencia de Juan, y le habían hecho preguntarse y temer a la vez si lo protagonizado por el camino, al prohibir al hombre que hiciera lo que hacía en el nombre de Cristo, había sido recto. Así que se lo dijo, y recibió la enseñanza más adelantada y superior sobre el tema. Y más aún: Marcos, y más plenamente Mateo, dan testimonio de alguna enseñanza más respecto a esto, a la cual se refiere Lucas, en una forma ligeramente diferente, en un período algo posterior (Lucas 17:1–7). Pero parece tan apropiado a la ocasión anterior, que llegamos a la conclusión de que fue dicho entonces, aunque, como otros dichos (comp., por ej., Marcos 9:50 con Mateo 5:13), pueden haberse repetido en circunstancias similares.[9] Ciertamente, no puede haber continuación y aplicación más efectivas a la mente judía de la enseñanza de nuestro Señor que lo que sigue. Por que el amor de Cristo va más profundo que la condescendencia a recibir a un niño, algo totalmente atípico de los fariseos y los rabinos (Mateo 18:2–6 y paralelos). El tener consideración a la debilidad de un niño así —su ignorancia mental y moral y su ausencia de responsabilidad, el adaptarnos a ello, el restringir nuestro conocimiento pleno y prescindir de nuestra libertad con tal de no «ofender»—, no dar ocasión de tropiezo a «uno de estos pequeñitos» a fin de que mediante nuestro conocimiento el hermano débil por quien Cristo murió no haya de perecer, ésta es una lección que llega aún más profundo que la pregunta de cuál es la condición para entrar en el Reino, o qué servicio constituye grandeza real en él. Un hombre puede entrar en el Reino y servir; con todo, si lo hace prescindiendo de la ley del amor a los pequeños, sería mucho mejor que esta obra fuera cancelada abruptamente; es más, ¡aún sería mejor que se le atara al cuello una piedra de molino, enorme, que hace girar un asno, y que colgando del cuello se le echara al mar! Hacemos una pausa, una vez más, para notar el fondo judaico, y por tanto evidencial, del relato evangélico. El Talmud habla de dos clases de piedras de molino; la una que se hace girar con la mano (רחיים רידיא) (Kethub. 59 *b*, línea 18 desde la base), que se menciona en Lucas 17:35; y la otra a la que hace dar vueltas un asno (*μύλος ὀνικός*), tal como el Talmud habla también de «el asno de la piedra de molino» (חמרי רריחיא) (Moed K. 10 *b*, primera línea). De modo similar, la figura de una piedra de molino colgada del cuello ocurre también en el Talmud, aunque allí en representación de dificultades que son casi insuperables

9. O bien Lucas puede haber recogido en discursos conectados lo que puede haberse dicho en ocasiones diferentes.

(Kidd. 29 *b*, líneas 10 y 9 desde la base). Asimismo, la expresión «mejor le fuera» es una expresión bien conocida rabínica (*Mutabh hayah lo*) (Vayyikra iv. 26). Finalmente, según san Jerónimo, el castigo a que parecen aludir las palabras de Cristo, y que sabemos había sido infligido por Augusto, fue, en realidad, practicado por los romanos en Galilea en algunos de los líderes de la insurrección bajo Judas de Galilea.

Y, con todo, ¡aún podría incurrirse en una mayor culpa! ¡Ay del mundo! (Mateo 18:8, 9; Marcos 9:43–48). Habrá ocasiones de tropiezo y ofensa, sin duda, pero ¡ay del hombre por el cual vienen! ¿Cuál es la alternativa? Si se trata de hacer equivalente la ofensa y un miembro del cuerpo, una parte de uno mismo, por útil que sea —la mano, el pie, el ojo—, es mejor mutilar el cuerpo, por doloroso que sea o por grande que sea la pérdida. Esto no puede ser tan terrible como el que todo el ser sea echado en el fuego eterno en la Gehena, donde el gusano no muere y el fuego no se apaga.[10] Sea la mano, el pie o el ojo —es decir, la práctica, el curso o la búsqueda— que conscientemente nos lleva a ocasiones de tropiezo, debe ser apartada resueltamente a un lado al considerar la inconmensurablemente mayor pérdida del remordimiento y la angustia eternos.

Aquí Marcos interrumpe abruptamente el relato con unas palabras en que el Salvador hace una aplicación general, si bien es continuado más adelante por Mateo. Las palabras registradas por Marcos son tan notables, tan breves, casi podríamos decir truncadas, como para requerir una consideración especial (Marcos 9:49, 50). Parece que, volviendo a este pensamiento de que incluso algunos miembros que puedan prestar servicio útil, en ciertas circunstancias, hayan de ser sacrificados para evitar mayor pérdida, el Señor dio a sus discípulos esto como sumario final y explicación de todo: «Porque todos serán salados para el fuego»;[11] o como una glosa muy primitiva, que de un modo extraño se ha introducido en el texto,[12] lo parafraseaba y explicaba: «Cada sacrificio ha de ser salado con sal.» (Estas palabras son espurias.) Nada o nadie es apto para el fuego sacrificial, ni

10. Marcos 9:44 –la última parte del versículo– y 45 y 46 parecen ser espurios. Pero el versículo 48 (excepto las palabras τοῦ πυρός, que deben decir simplemente: «a la Gehena»), así como la expresión «fuego que nunca se apaga», y en Mateo «fuego eterno», son admitidos por todos como genuinos. La cuestión del «castigo eterno», desde el punto de vista de la teología judía, será tratada más adelante.

11. La traducción «salado por el fuego» ha sido traducida también «salado para el fuego» –es decir, como un sacrificio– por algunos críticos.

12. Podemos entender fácilmente en qué forma esta cláusula, que era una de las explicaciones más antiguas, quizá una glosa marginal al texto «Cada uno será salado con fuego», se introdujo en el texto cuando su significado ya no era entendido.

uno mismo ser, ni puede ofrecer nada como sacrificio, a menos que, conforme a la ley levítica, haya sido cubierto de sal, simbólica de lo incorruptible. «La sal es buena; pero si la sal», con la cual el sacrificio espiritual ha de ser salado para el fuego, «ha perdido su sabor, ¿con qué será sazonado?» De ahí, «tened sal en vosotros mismos», pero no dejéis que la sal se corrompa dando ocasión de ofensa a otros o entre vosotros, como en la disputa por el camino, o en la disposición de la mente que llevó a ella, o al prohibir a otros que trabajen si no siguen con vosotros, sino «tened paz los unos con los otros».

A esta explicación de las palabras de Cristo quizá pueda añadirse que, por su forma, tienen que haber transmitido un significado especial a los discípulos. Es una ley bien conocida que cada sacrificio que ha de ser quemado en el altar ha de ser salado con sal (Levítico 2:13). En realidad, según el Talmud, no sólo cada sacrificio, sino incluso la madera que había de quemar el sacrificio era espolvoreada con sal (Menach. 20 *b*). La sal simbolizaba, para los judíos de aquel tiempo, lo incorruptible y lo más alto. Así, el alma era comparada a la sal, y se decía con referencia a los muertos: «Sacude la sal, y echa la carne a los perros» (Nidd. 31 *a*). La Biblia era comparada a la sal; lo mismo la agudeza del intelecto (Kidd. 29 *b*). Finalmente, la pregunta: «Si la sal pierde su sabor, ¿con qué vais a sazonarla?», parece haber sido un proverbio, y ocurre exactamente en las mismas palabras en el Talmud, al parecer para denotar una cosa que es imposible (Bekhor. 8 *b*, líneas 14 y 13 desde la base).[13]

Lo que Mateo informa va mucho más allá en la dirección antifarisaica y antirrabínica que todo esto. Nos parece ver a Jesús, sosteniendo todavía al niño y con evidente referencia al desprecio judío por todo lo que era pequeño, señalarles y aplicar, en una forma totalmente distinta a la que ellos habían oído, la enseñanza rabínica sobre los ángeles. Según el modo de ver judío,[14] sólo el principal de los ángeles estaba delante de la faz de Dios dentro del velo, o *Pargod*, en tanto que los otros ángeles, ordenados en varios rangos, estaban fuera y esperaban sus órdenes (Chag. 12 *b*; Pirké del rab. Eliez. 4). La distinción de que gozaba el primero era la de contemplar siempre la faz de Dios, y el escuchar y conocer directamente los consejos y órdenes divinas. Esta distinción era, pues, la de conocimiento; Cristo enseñó que la más alta era la de amor. No el más exaltado en conocimiento, mérito o valor, sino el más simple, el que menos pensara

13. מילחא כי סריי במאי מלחי לה: «La sal, cuando adquiere mal sabor, ¿con qué será sazonada?» El pasaje ocurre en una haggadah muy curiosa, y la objeción de que la sal no va a adquirir mal sabor no puede aplicarse al proverbio en la forma indicada por Cristo.
14. Ver el Apéndice sobre «Angelología y demonología».

en sí mismo, el más receptivo y adherido, más cercano a Dios. Mirad hacia arriba, desde la tierra al cielo: los ángeles más representativos, digamos los guardianes, los más cercanos a Dios, no son los que tienen el conocimiento más profundo del consejo y las órdenes de Dios, sino los de gracia y fe simples y humildes; y así, ¡aprended, no sólo a no despreciar a uno de estos pequeñitos, sino también que es el mayor en el Reino de los cielos!

Visto bajo esta luz, no hay nada incongruente en la transición: «Porque el Hijo del Hombre ha venido a salvar lo que se había perdido» (Mateo 18:11). Esto, su mayor condescendencia cuando se hizo el niñito de Belén, es asimismo su mayor exaltación. El que está más cerca del Padre, y el que en el sentido más especial y único contempla siempre su faz, es Él, que se hizo un niño, y, como el Hijo del Hombre, se inclinó más abajo, para salvar lo que se había perdido. Las palabras son consideradas como espurias por muchos críticos, es verdad, porque ciertos manuscritos principales las omiten y se suponen que fueron importadas de Lucas 19:10. Pero una transferencia así desde un contexto totalmente desconectado con esta sección[15] parece inexplicable, en tanto que, por otra parte, el versículo en cuestión forma una transición a la parábola de la oveja perdida, no sólo apta, sino casi necesaria.

Parece, pues, difícil eliminarla sin también eliminar esta parábola; y, no obstante, encaja a la perfección con todo el contexto. Basta, de momento, con esto. La parábola en sí es repetida más plenamente en otra conexión (Lucas 15:3–7), en la cual creemos preferible considerarla.

Sin embargo, queda por mostrar una profundidad aún mayor en el amor cristiano, que, olvidándose por completo de sí mismo, no busca lo suyo, sino lo de los demás. Esto también está relacionado con las circunstancias del tiempo, y la disputa entre los discípulos, pero va mucho más allá y establece principios eternos. Hasta aquí se ha hablado de no procurar para el yo; no buscar grandes cosas, sino ser como Cristo, ser como Dios, ser condescendiente con los pequeños. ¿Qué pasa si se ha cometido algo que es malo, si se ha ofendido al «hermano»? (Mateo 18:15). En este caso también el principio del Reino —que negativamente es el de olvidarse de uno mismo; positivamente, el servicio de amor— lo primero que hace es procurar el bien del hermano ofendido. Hacemos notar aquí el contraste con el Rabinismo, según el cual los primeros pasos deben ser dados por el ofensor, no el ofendido (Yoma viii. 9); incluso prescribe que esto se ha de hacer en la presencia de numerosos testigos, y, si es necesario, repetirlo

15. Excepto que la historia de Zaqueo, en que ocurre la palabra, es realmente una aplicación a la vida real de la parábola de la oveja perdida.

tres veces (Yoma 87 *a*). Por lo que se refiere al deber de mostrar al hermano su falta, y la ternura delicada de hacerlo en privado, a fin de no ser causa de vergüenza para él, el Rabinismo habla de la misma forma que el Maestro de Galilea (Shabb. 119 *b*; Tamid 28 *a*; Arakh. 16 *b*). De hecho, según la ley criminal judía, el castigo no podía ser infligido a menos que el ofensor (incluso la mujer sospechosa de adulterio) hubiera sido advertido varias veces delante de testigos. Con todo, en la práctica, las cosas eran muy diferentes; y ni podía hallarse a los que aceptaran la reprimenda, ni a los que eran dignos de administrarla (Arakh. u.s.).

Muy distintas eran las cosas en el Reino de Cristo, en que la teoría se dejaba sin mucha definición, pero la práctica era claramente delimitada. Aquí, el tratar, por amor, de convencer de haber obrado mal al que lo había hecho, no era humillación ni pérdida de dignidad o de derecho, sino una ganancia real; la ganancia de nuestro hermano para nosotros, y, finalmente, la de Cristo mismo. Pero incluso si se fallara en esto, el ofendido no debía desistir de su servicio de amor, sino, juntamente con otros, procurar dar más peso y autoridad a las quejas y reprobación, para mostrar que no son el resultado de sentimientos o prejuicios personales; quizá, también, con los testigos delante del tribunal divino. Si fallaba esto, la iglesia en conjunto hacía una apelación final, que, naturalmente, sólo podía hacerse por medio de sus representantes y dirigentes, a quienes había sido encomendada la autoridad divina. Y si ésta era rechazada, de ofrenda de amor se pasaba, como siempre en el Evangelio, al riesgo del juicio. No, ciertamente, que éste fuera ejecutado por el hombre, sino que el ofensor, después de la primera y la segunda admoniciones, había de ser rechazado (Tito 3:10). Había de ser tratado como era costumbre con respecto a los paganos o publicanos, no persiguiéndolos, despreciándolos o evitándolos, sino no aceptándolos en la comunión de la iglesia (un pagano), no admitiéndolos en el intercambio íntimo familiar (un publicano). Y esto, como entendemos, marca el modo en lo que se llama la disciplina general de la iglesia, y específicamente lo que se refiere a los delitos u ofensas cometidas por el hermano. La disciplina ejercida de esta manera (que ojalá Dios nos la restaurara) tiene la más alta sanción divina, y la más sincera realidad se aplica a la misma. Porque, en virtud de la autoridad que Cristo ha dado a la iglesia en las personas de sus gobernantes y representantes,[16] lo que ellos atan o sueltan —declaran obligatorio o no obligatorio— era ratificado

16. Es curioso e interesante hallar que la cuestión de si los sacerdotes ejercían sus funciones como «enviados por Dios» o «enviados por la congregación», esto es, tenían su cargo directamente recibido de Dios o sólo como representantes del pueblo, ya se discute

en el cielo. Ni tampoco había que extrañarse de esto. La encarnación de Cristo era el enlace que unía la tierra con el cielo; por medio de ella, todo lo que acordaban en la comunión de Cristo, como algo que habían de pedir, les sería hecho para ellos por su Padre que estaba en el cielo (Mateo 18:19, 20). Así, el poder de la iglesia llegaba hasta el cielo por medio del poder de la oración en su nombre, que hizo de Dios nuestro Padre. Y así, más allá del ejercicio de la disciplina y la autoridad, había la omnipotencia de la oración: «si dos o tres se ponen de acuerdo... respecto a algo... les será hecho»; y, con ello, también la infinita posibilidad de un servicio de amor más alto. Porque en la más pequeña congregación en el nombre de Cristo, su presencia estaría allí,[17] y, con ella, la certidumbre de la proximidad y la aceptación de Dios (Mateo 18:19, 20).

Es un gran desengaño que, después de esta enseñanza, nada menos que Pedro pudiera ir al Maestro con la pregunta sobre el perdón, tanto si fue inmediatamente después, o quizás una vez hubo tenido tiempo para pensar sobre ella y aplicarla. ¿Cuántas veces había de perdonar a un hermano que le había ofendido, imaginándose que él ya había más que satisfecho los nuevos requerimientos si lo extendía a siete veces? (Mateo 18:21). Estos rasgos muestran mejor que una compleja discusión la necesidad de la misión y la renovación del Espíritu Santo. Y, con todo, hay algo conmovedor en la simplicidad y sinceridad con que Pedro va al Maestro con una comprensión tan errónea de su enseñanza, si es que había entrado plenamente en su espíritu. Sin duda, el vino nuevo estaba reventando los cueros viejos. Era un principio rabínico que, aun cuando el ofensor hubiera hecho plena restauración, no quedaba perdonado hasta que se lo pedía a aquel a quien había ofendido, pero que era una crueldad rehusar el perdón en circunstancias así (Babha K. viii. 7). El Talmud de Jerusalén (Jer. Babha K. 6 *c*) añade esta hermosa nota: «Que esto sea una muestra para tu mano; cada vez que muestres misericordia, Dios va a mostrarte misericordia a ti.» Y sin embargo era una regla establecida que el perdón no debía extenderse a más de tres veces (Yoma 86 *b*). Aun así, lo que se hacía en la práctica

---

en el Talmud (Yoma 18 *b* y ss.; Nedar. 35 *b*). El Talmud contesta que, como es imposible delegar lo que uno no posee, y como los legos no pueden ofrecer sacrificios ni hacer otro servicio equivalente, los sacerdotes no pueden haber sido los delegados de la iglesia, sino que han de serlo de Dios. (Ver el ensayo por Delitzsch, en Zeitschr. für Luther. Theol. para 1854, pp. 446–449.)

17. La Mishnah (Ab. iii. 2) y el Talmud (Ber. 6 *a*) infieren de Malaquías 3:16 que, cuando dos están juntos y se ocupan de la Ley, la Shekhinah está entre ellos. De modo similar, se dice de Lamentaciones 3:28 y Éxodo 20:21, que incluso si es uno solo el que está ocupado en esta actividad, Dios está con él y le bendice.

era muy diferente. El Talmud refiere, sin culparle, la conducta de un rabino que no quería perdonar una ofensa mínima a su dignidad, aunque el ofensor se lo pidió trece años consecutivos, y esto en el Día de la Expiación, y la razón era que el rabino ofendido había visto en un sueño que su hermano ofendido alcanzaría la dignidad más alta, por lo que se mostraba irreconciliable para forzar al otro a emigrar de Palestina a Babilonia, y así, sin la envidia del otro, ¡él podría ocupar el lugar principal! (Yoma 87.)

Así que tiene que haberle parecido a Pedro, en su ignorancia, que extendía la caridad mucho trecho si hacía llegar el perdón a siete, en vez de a tres ofensas. No se le ocurría que el mismo acto de numerar las ofensas indicaba un externalismo que nunca había entrado en el espíritu de Cristo, ni lo comprendía. ¿Hasta siete veces? Es más, ¡hasta setenta veces siete![18] El propósito evidente de estas palabras era el de borrar toda clase de limitación. Pedro todavía tenía que aprender lo que nosotros, ¡ay!, olvidamos con demasiada frecuencia: que el perdón del cristiano, como el de Cristo, no se puede calcular con números. Es *cualitativo*, no *cuantitativo*: Cristo perdona el pecado, no los pecados, y el que lo ha experimentado, sigue sus pisadas.[19]

18. No significa diferencia alguna en el argumento si traducimos setenta veces siete, o bien setenta veces y siete.

19. La parábola con que termina el relato de Mateo será explicada con ocasión de la segunda serie de parábolas.

IV

El viaje a Jerusalén. Orden cronológico de la última parte de los relatos del Evangelio. Primeros incidentes junto al camino

Juan 7:1-16; Lucas 9:1-56; 57–62; Mateo 8:19-22

La parte de la historia evangélica a la que hemos llegado ahora, tiene la peculiaridad y la dificultad de que los sucesos son registrados sólo por uno de los evangelistas. La sección del Evangelio de Lucas que va desde el capítulo 9:51 al capítulo 18:14 es absolutamente exclusiva. Debido a la circunstancia que Lucas omite totalmente en su narración toda indicación de tiempo o lugar, se hace muy difícil ordenar la sucesión cronológica de los sucesos, de modo que lo que sugerimos es lo que consideramos como probable, sin estar seguros de los detalles. Por fortuna, el período abarcado es corto, en tanto que, al mismo tiempo, la narración de Lucas encaja de modo notable en la de Juan. Éste menciona tres apariciones de Cristo en Jerusalén durante este período: en la Fiesta de los Tabernáculos (Juan, caps. 7 a 10), en el día de la Dedicación (10:22–42), y su entrada final, que es relatada por todos los demás evangelistas (Mateo 20:17 y ss.; Marcos 10:32 y ss.; Lucas 17:11 y ss.). Pero en tanto que la narración de Juan se limita exclusivamente a lo que sucedió en Jerusalén o sus cercanías, también

menciona o da suficiente indicación de que en dos de estas tres ocasiones Jesús dejó Jerusalén para ir al país al este del Jordán (Juan 10:19–21; 39–43, en que las palabras del versículo 39: «y le buscaban para arrestarle», señalan un intento similar previo y su huida). Además de esto, Juan también registra un viaje a Betania —aunque no a Jerusalén— para resucitar a Lázaro (Juan, cap. 11), y después de esto un concilio contra Cristo en Jerusalén, como consecuencia del cual se retiró del territorio de Judea a un distrito cerca del «desierto» (Juan 11:54), el cual suponemos que es el del norte, donde Juan había bautizado y Cristo había sido tentado, y adonde se retiró después (Lucas 4:1; 5:16; 7:24). Consideramos este «desierto» como la orilla occidental del Jordán, que se extiende hacia el norte en dirección a la orilla oriental del lago de Galilea (Lucas 8:29).

Si Juan relata tres visitas de Jesús, durante este tiempo, a Jerusalén, Lucas registra tres viajes a Jerusalén (9:51; 13:22; 18:31), el último de los cuales está de acuerdo, por lo que se refiere al punto de partida, con las noticias ofrecidas por los otros evangelistas (Mateo 19:1; Marcos 10:1), suponiendo siempre que hemos indicado correctamente la localidad del «desierto» hacia el cual, según Juan 11:54, Jesús se retiró previamente a su último viaje a Jerusalén. En cuanto a esto, aunque con la información de que se dispone al presente es imposible localizar la «ciudad de Efraín» (ver sugerencias en Neubauer, Geograf. de Talm., p. 15), la afirmación de que se hallaba «cerca del desierto» da una idea bastante general de su situación. Porque el Nuevo Testamento habla sólo de dos «desiertos»: el de Judea, muy al sur, y el que hay al norte de Perea, o quizá en la Decápolis, a la cual Lucas refiere la escena de la predicación del Bautista, donde Jesús fue tentado y adonde más tarde se retiró. Así pues, no puede haber dudas que Juan se refiere (Juan 11:54) a este distrito. Y esto está enteramente de acuerdo con la noticia que dan los otros evangelistas del último viaje de Cristo a Jerusalén, indicando que pasó por los contornos de Galilea y de Samaria, y luego cruzó el Jordán, y fue por Betania a Jerusalén.

Se sigue (como se ha indicado antes) que el relato de Lucas de los tres viajes a Jerusalén encaja en el de las tres visitas de Cristo a Jerusalén que describe Juan. *Y la sección única y especial que consideramos de Lucas* (Lucas 9:51–18:14) *proporciona el informe de lo que tuvo lugar antes, durante y después de estos viajes, el resultado final de los cuales nos lo cuenta Juan.* Esto se ve bien claro: la sucesión cronológica exacta tiene que ser, por lo menos en parte, cuestión de sugerencia. Pero ahora tenemos una idea en el plan del Evangelio de Lucas, comparado con el de los otros. Vemos que Lucas forma una especie de transición, es una especie de enlace que relaciona los otros dos sinópticos (Mateo y Marcos) y Juan. Esto lo

admiten incluso los críticos negativos (ver Renan, Les Evangiles, p. 266). El Evangelio de Mateo tiene por objeto principal los discursos o enseñanza del Señor, y la historia se agrupa alrededor de los mismos. Su intento es el de demostrar, dirigido primariamente a los judíos, y en una forma apropiada para ellos, que Jesús era el Mesías, el Hijo del Dios viviente. El Evangelio de Marcos es un resumen rápido de la historia de Cristo como tal. *Trata principalmente del ministerio en Galilea.* El Evangelio de Juan, que da la visión más elevada y reflexiva del Hijo eterno como el Verbo, *trata casi exclusivamente del ministerio de Jerusalén.* Y el Evangelio de Lucas complementa los relatos de los otros dos Evangelios (Mateo y Marcos) y los suplementa *siguiendo el ministerio de Perea,* algo que no hacen los otros. Así que también forma una transición al Evangelio de Juan con su ministerio de Judea. Si nos atrevemos a dar un paso más: el Evangelio de Marcos da la idea general de Cristo; el de Mateo, la judaica, y Lucas, la gentil, y el de Juan, la idea de la iglesia. La imaginación podría, sin duda, ir más lejos aún, y notar la marca del número *cinco*: el del Pentateuco y el Libro de los Salmos, en el primer Evangelio; el número *cuatro* (el del mundo), en el segundo Evangelio (4 x 4 = 16 capítulos); el del *tres*, en el tercero (8 x 3 = 24 capítulos); y el del *siete*, el número sagrado de la iglesia, en el cuarto Evangelio (7 x 3 = 21 capítulos).[1] Y quizá podríamos, incluso, conseguir ordenar los Evangelios en secciones correspondientes. Pero esto nos llevaría más allá de nuestra tarea presente, y, desde la región sólida de la historia y la exégesis, al mundo de la especulación.

El tema que tenemos delante, pues, es de modo primario el viaje de Jesús a Jerusalén. En esta visión más amplia que Lucas toma de toda su historia, combina lo que realmente eran tres viajes separados como *uno*: el viaje hacia el gran fin. En su meta y su objeto consciente todos forman, en el sentido más alto, sólo un viaje, que va desde el momento en que dejó finalmente Galilea hasta su entrada final en Jerusalén. Y esto Lucas lo designa a su modo peculiar. Tal como (Lucas 9:31) había hablado, no de la muerte de Cristo, sino de su «éxodo», o salida, que incluía su resurrección y ascensión, ahora nos dice que, «cuando los días de su recogida arriba se habían cumplido» —indicando y señalando su ascensión—, «él afirmó su rostro para ir a Jerusalén» (Lucas 9:51).

1. Naturalmente, poniendo de lado la cuestión de la ordenación en capítulos, el lector puede beneficiarse de hacer el experimento de ordenar los Evangelios en partes y secciones, y no podría tener mejor guía para ello que la Introducción del canón. Westcott al estudio de los Evangelios.

Juan, realmente, va más hacia atrás y habla de las circunstancias que precedieron a su viaje a Jerusalén. Hay un intervalo, o, como podríamos llamarlo, un espacio en blanco, de más de medio año entre el último relato del Evangelio de Juan y éste. Porque los sucesos relatados en el capítulo 6 de Juan tienen lugar inmediatamente antes de la Pascua (Juan 6:4), que era el 15 del primer mes eclesiástico *(Nisan),* en tanto que la Fiesta de los Tabernáculos (Juan 7:2) empezaba en el mismo día del séptimo mes eclesiástico *(Tishri).* Pero, excepto con referencia al comienzo del ministerio de Cristo, este capítulo 6 es el único en el Evangelio de Juan que se refiere al ministerio de Cristo en Galilea. Quisiéramos sugerir que lo que allí se dice tiene por intención[2] mostrar, junto a la enseñanza plenamente desarrollada de Cristo, la enemistad también plenamente desarrollada de los escribas de Jerusalén, y que llevó a la deserción de muchos discípulos iniciales. Así, el capítulo 6 sería un eslabón de enlace (tanto por lo que se refiere a la enseñanza de Cristo como de la oposición a Él) entre el capítulo 5, que nos habla de su visita a la «Fiesta desconocida», y el capítulo 7, que registra la de la Fiesta de los Tabernáculos. Los seis o siete meses entre la Fiesta de la Pascua (Juan 6) y la de los Tabernáculos (Juan 7), y todo lo que pasó durante ellos, quedan cubiertos por esta breve noticia: «Después de estas cosas Jesús anduvo por Galilea; porque no quería andar por Judea, a causa de los judíos [los líderes del pueblo][3] que procuraban matarle.»

Pero ahora la Fiesta de los Tabernáculos estaba ya muy cerca. Los peregrinos probablemente llegarían a Jerusalén antes del día de apertura del festival. Porque, además de las preparaciones necesarias —que requerirían tiempo, especialmente en esta fiesta, en que había que erigir las tiendas en que vivirían toda la semana festiva—, era una práctica común (como recordaremos) el ofrecer sacrificios, que eran debidos en cualquiera de las grandes fiestas a las que el pueblo acostumbraba acudir.[4] Recordando que habían pasado cinco meses desde la última gran fiesta (la de las Semanas), se debían muchos de estos sacrificios. Por consiguiente, las compañías ordinarias de peregrinos que iban a las fiestas, que viajaban lentamente, tienen que haber partido de Galilea algún tiempo antes del comienzo de la fiesta. Estas circunstancias explican plenamente los detalles de la narración.

2. Hay otras razones más profundas que serán sugeridas por sí mismas, y que han sido insinuadas al tratar de este suceso.

3. Juan usa el término «judíos» generalmente en este sentido.

4. Según Babha K. 113 *a*, empezaban conferencias festivas regulares en las academias treinta días antes de cada una de las grandes fiestas. Los que asistían a ellas eran llamados *Beney Rigla*, a diferencia de los *Beney Khallah*, que asistían a las conferencias regulares de los sábados.

También nos ofrecen una ilustración penosa de la soledad de Cristo en su obra. Sus discípulos no habían llegado a entenderle, y la comprensión que tenían de la enseñanza de Jesús era deformada. Cuando la muerte ya era inminente, daban aún muestras de la más crasa ignorancia y disputaban sobre su rango futuro. Y sus propios «hermanos» ni aun creían en Él. Todo el curso de los sucesos últimos, especialmente el reto de los escribas, que Él no contestó, de que mostrara «una señal del cielo», había hecho un serio impacto en ellos. ¿Cuál era el propósito de «obrar» si se hacía en la intimidad del círculo de los apóstoles de Cristo, en una casa, en un distrito remoto, incluso delante de una multitud ignorante? Si, al reclamar el derecho de ser tenido por el Mesías, lo que quería era ser francamente[5] reconocido como tal, tenía que usar otros medios. Si Él hacía realmente estas cosas, que se manifestara delante del mundo: en Jerusalén, la capital de su mundo, y delante de aquellos que podían poner a prueba la realidad de sus obras. Que se adelantara, en una de las grandes fiestas de Israel, en el Templo, y especialmente en esta fiesta de ahora que señalaba la congregación mesiánica de todas las naciones. Que subiera ahora con ellos en la compañía festiva a Judea, de modo que sus discípulos –no los galileos sólo, sino todos– tuvieran la oportunidad de contemplar sus obras.

Como el reto no era nuevo,[6] desde el punto de vista del mundo no se podía por menos que considerarlo razonable. Es, de hecho, el mismo, en principio, bajo el cual el mundo ahora quisiera someter las pretensiones del Cristianismo para ser aceptado por los hombres. Sólo falla en un punto: que no tiene en cuenta la enemistad del mundo a Cristo. El discipulado no es el resultado de alguna manifestación externa por «evidencia» o demostración. Requiere la conversión al espíritu de un niño. ¡Que se manifestara a sí mismo! Esto verdaderamente lo haría, pero no a la manera de ellos. Porque su tiempo o «sazón» (*καιρός*) no había llegado todavía, aunque iba a llegar pronto. El tiempo o sazón de ellos siempre estaba presto, o sea, para ver las manifestaciones mesiánicas que ellos esperaban. Y esto, porque «el mundo» no podía «aborrecerlos» a ellos; ellos y las demostraciones que querían estaban en completo acuerdo con el mundo y sus modos de ver. Pero, con respecto a Él, el mundo sólo sentía odio personal, debido a lo contrario de sus principios respectivos, porque Cristo había sido manifestado no para restaurar un reino terrenal a Israel, sino para traer un Reino celestial a la tierra: «para destruir las obras del Diablo». Por tanto, Él tenía

5. El mismo témino פרהסיא (*Parhesya*) ocurre en el lenguaje rabínico.
6. Ver especialmente la ocurrencia y expresiones análogas en la fiesta de las bodas de Caná.

que provocar la enemistad de este mundo que era dominado por el Maligno. Él haría otra manifestación distinta de la que ellos buscaban, cuando su «tienpo hubiera llegado»; pronto, empezando en esta misma fiesta, continuándola en la siguiente y completándola en la última Pascua; una manifestacion así de sí mismo como el Cristo, que sólo podía hacerse a la vista de la enemistad esencial entre Él y el mundo (Juan 7:1–9).

Y así les dejó subir con la compañía festiva, mientras que Él se demoraba. Cuando el ruido y la publicidad (que Él quería evitar) ya no eran apreciables, Él fue también, pero privadamente,[7] no públicamente como ellos le había sugerido. Aquí es donde empieza el relato de Lucas. Se lee casi como un comentario de lo que el Señor ya había dicho a sus hermanos sobre la enemistad del mundo y su modo de manifestación: quién le recibiría y quién no le recibiría, y por qué. «Él vino a lo suyo, pero los suyos no le recibieron. Pero a cuantos le recibieron les dio poder de ser hechos hijos de Dios... nacidos... de Dios».

El primer propósito de Cristo parece haber sido el de seguir el camino directo a Jerusalén, pasando por Samaria, y no seguir los grupos festivos de peregrinos, que caminaban hacia Jerusalén pasando por Perea, para evitar los grupos de sus rivales aborrecidos. Pero esta intención quedó pronto frustrada. En la primera aldea samaritana a la cual Cristo envió mensajeros para hacer preparativos para Él y su compañía,[8] éstos recibieron la respuesta de que su Rabí no sería bien recibido; no estaban dispuestos a dar hospitalidad ni trato amistoso a uno que subía a Jerusalén para la fiesta. Los mensajeros que regresaron con esta respuesta tan poco oriental, volvieron a encontrar al Maestro y sus seguidores en el camino. No sólo era un ultraje a los modales más rudimentarios, sino un acto de hostilidad abierta a Israel, así como a Cristo, y los «hijos del trueno», cuyos sentimientos por su Maestro fueron acrecentándose a medida que aumentaba la oposición contra Él, propusieron vindicar la causa, tanto de Israel como de su Mesías-Rey, mediante un juicio divino patente, haciendo descender fuego del cielo para que destruyera aquella aldea. ¿Pensaban Juan y Jacobo, en relación con esto, en la visión de Elías ministrando a Cristo en el monte

7. Godet infiere de la palabra «secretamente» que el viaje de Lucas 9:51 no puede haber sido el que refiere Juan. Pero la expresión atenuada «como si fuera en secreto» da la idea sólo de contraste con el peregrinaje público, en grupos o compañías, que era el acostumbrado para ir a las fiestas, publicidad que sus «hermanos» deseaban de modo especial en esta ocasión. Además, el «en secreto» de Juan podía referirse no tanto al viaje como a la aparición de Cristo en la fiesta (comp. Juan 7:11, 14).

8. No se sigue por necesidad que la compañía, al principio, fuera muy grande. Pero no quisieron alojarlos en Samaria. Para averiguar si querían había enviado a los mensajeros.

de la Transfiguración, y era esto una aplicación práctica de ello? Verdaderamente «no sabían de qué espíritu eran» para poder ser hijos y mensajeros. Él, que había venido no para destruir, sino para salvar, se volvió y los reprendió, y, dejando Samaria, volvió a entrar en territorio judío para proseguir su viaje.[9] Quizá, realmente, había pasado por Samaria sólo para enseñar a sus discípulos esta lección necesaria. El modo de interpretar este suceso que hemos presentado parece confirmado por la circunstancia de que Mateo pone la escena que sigue inmediatamente, «al otro lado», esto es, en la Decápolis (Mateo 8:18).

Fue un viaje del mayor interés e importancia. Porque fue decisivo no sólo por lo que se refería al Maestro, sino para los que le seguían. A partir de ahora, ya no tiene que ser como en tiempos anteriores, sino sólo y exclusivamente con miras al sufrimiento y a la muerte. Es así que vemos los tres incidentes que siguen. Dos de ellos, además, hallan lugar en el Evangelio de Mateo (8:19-22), aunque en una conexión diferente, según el plan de este Evangelio, que agrupa las enseñanzas de Cristo, pero presta sólo atención secundaria a la sucesión cronológica.

Parece como si, después del desaire de estos samaritanos, y cuando «iban» hacia otra aldea —ésta judía—, «uno» de la compañía —y según nos dice Mateo, «un escriba»—, en el entusiasmo generoso del momento —quizá estimulado por el ultraje de los samaritanos, quizá tocado por el amor con que había reprendido el celo de sus discípulos—, sin decir una palabra de acusación por la falta de hospitalidad de los otros, irrumpió en una espontánea declaración, diciendo que estaba dispuesto a seguirle en absoluto y adondequiera que fuera (Lucas 9:57). Como la bendición de la mujer que le había oído (Lucas 11:27), fue una de las explosiones de entusiasmo que su presencia despertaba en los corazones susceptibles. Pero había una posibilidad con la que este escriba, y todos los que mostraban un entusiasmo parecido, no había contado: el hecho irreductible de que Cristo no tenía hogar en este mundo; y esto, no debido a circunstancias accidentales, sino a que Él era «el Hijo del Hombre».[10] Y hay también material para más profundas consideraciones en el hecho de que este

9. Al mismo tiempo, según los mejores manuscritos, las palabras (en Lucas 9:54) «como hizo Elías», y las de los versículos 55 y 56, desde «los reprendió» hasta «para salvarlas», son interpoladas. Son una glosa, pero una glosa correcta.

10. Hacemos notar que la designación «Hijo del Hombre» es aplicada aquí por primera vez por Mateo (8:20). ¿Es posible que la historia fuera insertada en el primer Evangelio en esta relación particular con el propósito de señalar este contraste en el tratamiento del Hijo del Hombre o por los hijos de los hombres; es decir, captar el significado del título representativo: el Hijo del Hombre, en un mundo de hombres que no querían recibirle? Es más

hombre era «un escriba» y, con todo, no había ido a la fiesta, sino que se había detenido con Cristo; ¡era «uno» de los que le seguían ahora, y era capaz de estos sentimientos![11] ¿Cuántos *hay* a quienes nosotros consideramos como escribas, que se hallan en relación análoga con Cristo, y, no obstante, cuántas hermosas promesas han fallado en madurar a la realidad debido al hecho de que Cristo no tiene techo que le cobije, ni el Cristianismo tiene hogar en este mundo, o sea, la alienación y sufrimiento que implica para los que hayan de seguirle, no un trecho, sino de modo absoluto, adonde sea?

La intensidad del negarse a uno mismo implicada en el seguir a Cristo, y su oposición a todo lo que era comúnmente aceptado entre los hombres, son presentadas de modo más claro aún, a propósito, inmediatamente. Este escriba había expresado su deseo de seguir a Jesús. Otro de los discípulos había *pedido* poder seguirle, y esto en circunstancias de prueba peculiar y difícil (Lucas 9:59). La expresión «seguir» a un maestro, en aquellos días, la entendían todos como implicando discipulado. Por otra parte, no había deber considerado como más sagrado que el de enterrar a un muerto, para aquel a quien correspondía esta obligación de modo natural. Ante este deber, todo tenía que ceder, incluso la oración y el estudio de la Ley (Ber. iii. 1; 17 *b* y otros pasajes, especialmente Megill. 3). Por último, consideramos moralmente cierto que, cuando Cristo dijo a este discípulo que le siguiera, se daba perfecta cuenta de que en aquel momento su padre yacía muerto. Así que no sólo le enfrentó con la ausencia, el anhelo insatisfecho del hogar —pues para esto probablemente habría estado preparado—, sino a dejar de cumplir un sentimiento natural y lo que la Ley judía parecía imponerle como su deber más sagrado. En esta respuesta, al parecer tan extraña, que Cristo hizo su petición de permiso para ir a enterrar a su padre, pasamos por alto la consideración de que, según la Ley judía, el entierro y el duelo para un padre muerto, y la subsiguiente purificación, ocuparían muchos días, de modo que le sería difícil, si no imposible, volver a alcanzar a Cristo. Preferimos limitarnos a las simples palabras de Cristo. Nos enseña esta lección solemne y escrutadora que hay deberes más elevados que los de la Ley judía, o que la reverencia natural, y una vocación o llamada más elevada que la del hombre. Sin duda, Cristo tenía a la vista aquí la próxima

---

notable que precede de modo inmediato a la primera ocasión en que los hombres dieron el título «Hijo de Dios» a Cristo en este Evangelio (Mateo 8:29)

11. No es necesario entrar en la discusión de la sugerencia de que los otros dos discípulos mencionados en este relato de Mateo eran, o bien Bartolomé y Felipe, o bien Judas Iscariote y Tomás.

vocación de los Setenta —en la cual este discípulo había de participar— para «ir a predicar el Reino de Dios». Cuando llega la llamada directa de Cristo para una obra dada, esto es, si estamos *seguros* de ella por sus propias palabras y no (como por desgracia sucede a menudo) sólo la inferimos por medio de nuestro propio razonamiento sobre sus palabras, entonces toda otra llamada tiene que ceder. Porque los deberes no pueden entrar nunca en conflicto, y este deber sobre los vivos y la vida tiene precedencia al deber sobre la muerte y los muertos. Ni hemos de vacilar, porque no sabemos en qué forma va a venir esta obra de Cristo. ¡Hay momentos decisivos en nuestra historia interna cuando el aplazar la llamada inmediata es realmente rechazarla; cuando el ir y enterrar a los muertos —aunque sea un padre— es morir nosotros mismos!

Había que hacer frente todavía a otro obstáculo para seguir a Cristo. Otro en la compañía que seguía a Cristo quería ir con Él, pero pidió primero permiso para ir y despedirse de aquellos a quienes había dejado en su casa. Casi parece que esta petición fue una de aquellas preguntas «tentadoras» dirigidas a Cristo. Pero, incluso si se trataba de otra cosa, la despedida propuesta no era como la de Eliseo, ni como la cena de Leví-Mateo. Era, más bien, como el año en que la hija de Jefté quería pasar con sus compañeras, antes de cumplir el voto. Muestra que el seguir a Cristo era considerado como un *deber*, y que el dejar a los deudos terrenales en la casa era una *prueba*; y refleja, no meramente doble ánimo, sino que no se es apto para el Reino de Dios. Porque ¿cómo podemos arar un surco derecho en que echar la semilla si, poniendo la mano en el arado, empezamos a mirar hacia atrás?

Así que éstas son las tres condiciones vitales de seguir a Cristo: la negación propia absoluta y la carencia de hogar en este mundo; la entrega de uno mismo de modo inmediato y total a Cristo y a su obra, y un corazón y afectos simples, indivisos y puestos sobre Cristo y su obra, para el cual no hay otra prueba en el tener que partir como no sea el partir de Él, no hay gozo más elevado que el de seguirle. ¡Es en este espíritu que habían de seguir a Cristo en su último viaje, y luego ir a la obra que Él les designara!

V

Más incidentes en el camino a Jerusalén. La misión y regreso de los Setenta. El hogar de Betania. Marta y María

Lucas 10:1-16; Mateo 9:36-38; 11:20-24; Lucas 10:17-24; Mateo 11:25-30; 13:16; Lucas 10:25; 38-42

Aunque, por las razones ya explicadas en el capítulo previo, no se puede determinar la exacta sucesión de los eventos, parece muy probable que fue en su progreso en dirección sur, para este tiempo, que Jesús «designó» a «otros setenta», que habían de anunciar su llegada a cada aldea y ciudad. Incluso las circunstancias de que las instrucciones que les daba eran similares a las que había dado antes a los doce, aunque no iguales, parecen indicar que es a estos doce a quienes hemos de considerar como los «otros» mencionados aquí. Consideramos que fueron enviados para este tiempo, primero, por el Evangelio de Lucas, en que toda esta sección aparece como una historia separada y distinta, es de suponer ordenada cronológicamente; segundo, por lo apropiado de una misión así en este momento particular, en que Jesús hizo su último progreso misionero hacia Jerusalén; y, en tercer lugar, de lo improbable, si no imposible, de dar este paso público después de la persecución que se desencadenó posteriormente a su aparición en Jerusalén en la Fiesta de los Tabernáculos. En todo caso, no podía haber

tenido lugar en el período entre la Fiesta de los Tabernáculos y la de la Dedicación del Templo, puesto que después de ésta Jesús «ya no anduvo más abiertamente entre los judíos» (Juan 11:54).

Con toda su similaridad, hay notables diferencias entre la misión de los Doce y ésta, «la de los Setenta». Notemos que la primera es registrada por los tres evangelistas, de modo que no podría haber confusión por parte de Lucas (Mateo 10:5 y ss.; Marcos 6:7 y ss.; Lucas 9:1 y ss.). Pero la misión de los doce ocurrió con ocasión de su nombramiento para el apostolado; fue evangelística y misionera; y fue en confirmación y manifestación del «poder y autoridad» que les había dado. La consideramos, pues, simbólica del apostolado acabado de instituir, con su obra y autoridad. Por otra parte, ningún poder o autoridad fue conferido formalmente a los Setenta, y su misión fue sólo temporal y, en realidad, para un propósito definido; su primer objetivo era preparar la llegada del Maestro a los lugares a los que fueron enviados; y su selección fue dentro de un círculo más amplio de discípulos, ya que su número fue setenta en lugar de doce. Incluso estos dos números, así como las diferencias en las funciones de los dos tipos de mensajeros, parecen indicar que los doce simbolizaban los príncipes de las tribus de Israel, en tanto que los setenta eran los representantes simbólicos de estas tribus, como los setenta ancianos designados para ayudar a Moisés (Números 11:16).[1]

Hubo algo muy significativo en esta aparición de los mensajeros de Cristo de dos en dos en cada lugar que Él iba a visitar. Como Juan el Bautista, al principio, había proclamado la venida de Cristo, lo mismo ahora los dos heraldos aparecían para anunciar solemnemente su advenimiento al término de su ministerio; como Juan había procurado, en calidad de representante de la iglesia del Antiguo Testamento, preparar su camino, lo mismo ellos, como representantes de la iglesia del Nuevo Testamento. En ambos casos la preparación buscada era moral. Era la citación nacional a abrir las puertas al Rey legítimo y aceptar su régimen. Sólo que la necesidad era ahora mayor a causa del fracaso de la misión de Juan, debido a la mala comprensión e incredulidad de la nación (Mateo 11:7–19). Esta conjunción con Juan el Bautista y el fallo de su misión, por lo que se refiere a los resultados nacionales, explica el hecho de la inserción en el Evangelio de Mateo de parte del discurso pronunciado a la misión de los Setenta, inmediatamente después de referir la reprobación hecha por Cristo del

1. En Bemidb. R. 15, ed. Varsov., p. 64 *b*, se describe el modo de elegir a estos setenta. Moisés escogió seis de cada tribu, y luego puso en una urna setenta y dos suertes, de las cuales, setenta tenían la palabra *Zaqen* (anciano) inscrita en ellas, en tanto que dos quedaban en blanco. Estas últimas se supone que fueron sacadas por Eldad y Medad.

rechazo nacional del Bautista (Mateo 11:20–24; comp. con Lucas 10:12–16). Mateo, que (lo mismo que Marcos) no registra la misión de los Setenta —simplemente porque (como ya se ha explicado antes) toda la sección, de la cual la misión forma parte, es peculiar al Evangelio de Lucas—, da informe de «los discursos» respecto a la misión en otras relaciones congruentes a los mismos.

Hacemos notar que lo que podríamos llamar «el Prefacio» a la misión de los Setenta lo da Mateo (en una forma bastante más plena), así como el del nombramiento y misión de los doce apóstoles (Mateo 9:36–38); y es posible que las dos misiones fueran precedidas por palabras similares. Por lo menos en parte, las expresiones registradas en Lucas 10:2 han sido empleadas antes (Juan 4:35). Las «multitudes», por todo Israel —y más aún, los que «no son de este rebaño»—, aparecían ante sus ojos como ovejas sin el cuidado de un pastor, «abatidas y postradas», y su muda y miserable condición y su anhelo, sólo en parte consciente, apelaban a la divina compasión de modo efectivo. Esto constituía, en último término, la base para la misión de los apóstoles y, ahora, la de los Setenta: una cosecha que era verdaderamente inmensa. Comparado con la extensión del campo y la urgencia de la tarea, ¡cuán pocos eran los obreros! No obstante, como el campo era de Dios, por ello sólo Él podía «enviar obreros a su mies» que estuvieran dispuestos y fueran capaces de hacer su obra, en tanto que a nosotros nos corresponde orar para que Él se complazca en hacerlo.

A estas palabras introductorias (Lucas 10:2), que siempre han formado «la súplica–mandato» de la iglesia en su obra en favor de Cristo, siguen la comisión e instrucciones especiales a las treinta y cinco parejas de discípulos que fueron como sus embajadores. En casi cada particular son las mismas que las que se dieron antes a los Doce. (Ver Libro III, cap. XXVII.) Notamos, no obstante, que tanto las palabras introductorias como las finales dirigidas a los apóstoles carecen de lo que se dijo a los Setenta. No fue necesario advertirles que no fueran a los samaritanos, puesto que la dirección en que iban los Setenta era a las ciudades de Perea y Judea, camino de Jerusalén, por la cual había de pasar Cristo. Ni tampoco iban equipados de los mismos poderes sobrenaturales de los Doce (Mateo 10:7, 8; Lucas 10:9). Como es natural, las instrucciones personales en cuanto a su conducta en lo esencial eran iguales en los dos casos. Hacemos notar sólo tres peculiaridades en las que se dieron a los Setenta. La instrucción de «no saludar a nadie en el camino» era apropiada a su misión temporal y rápida, que podía haber sido tristemente interrumpida al trabar amistades o renovar otras antiguas. Tanto la Mishnah (Ber. 30 *b*) como el Talmud (u.s. 32 *b*) establecen que la oración no ha de ser interrumpida para saludar

ni aun a un rey, es más, ni aùn para librarse de una serpiente que se haya enrollado por el pie de uno.[2] Por otra parte, los rabinos discutían la cuestión de si la lectura de la *Shema* y de la porción de los Salmos llamados *Hallel* podía ser interrumpida al terminar un párrafo, por respeto a una persona, o interrumpida a la mitad, a causa del temor (Ber. 14 *a*). Todos estaban de acuerdo en que inmediatamente antes de la oración uno no debía ser saludado, para evitar el distraerle, y se aconsejaba resumir o interrumpir algo, para no estorbar la oración, aunque esto último era admisible en casos de absoluta necesidad (Ber. 14 *a*, 32 *b*). Sin embargo, el Señor no parece haber pensado en ninguna de estas disposiciones. Si hay algún paralelo, hay que buscarlo en la instrucción de Eliseo a Gehazi cuando fue a poner el báculo del profeta sobre el niño muerto de la sunamita.

Las otras dos peculiaridades en las instrucciones a los Setenta parecen más bien verbales que reales. La expresión (Lucas 10:6) «si hubiese allí algún hijo de paz», es un hebraísmo equivalente a «si la casa es digna» (Mateo 10:13), y se refiere al carácter del cabeza de la casa y al tono de la misma.[3] Finalmente, la instrucción de comer y beber lo que se les pusiera delante (Luca 10:7, 8) no es nada más que una explicación posterior de la orden de hospedarse en la casa en que les habían recibido, sin buscar nuevo alojamiento.[4] Por otra parte, todo el final del discurso a los Doce —que, en realidad, forma, con mucho, la mayor parte del mismo (Mateo 11:16–42)— falta en la comisión a los Setenta, con lo que se señala su carácter meramente temporal.

En el Evangelio de Lucas, el discurso a los Setenta va seguido de una denuncia a Corazín y a Betsaida (Lucas 10:13–16). Esto evidentemente está en su lugar apropiado aquí, después que el ministerio de Cristo en Galilea había sido completado y rechazado de modo definitivo. En el Evangelio de Mateo (por la razón ya indicada) se halla inmediatamente después de la reprensión del Señor a Israel por el rechazo popular del Bautista (Mateo 11:20–24). El ¡ay! pronunciado sobre estas ciudades, en las cuales «se habían realizado sus obras más poderosas», está en proporción a la grandeza

2. Pero sí podía ser interrumpida por un escorpión. Ber. 33 *a*. Comp. con la nota nº 7 tres páginas más adelante.

3. Compárese Job 21:9, tanto en el original como en el Targum.

4. El canón. Cook *(ad loc.)* considera esto como evidencia de que los Setenta fueron también enviados a los samaritanos; y que implica el permiso de comer y beber su comida y bebida, lo cual era considerado prohibido por los judíos. Para mí, lo que indica es lo opuesto, ya que una alteración fundamental no habría sido introducida de una forma tan indirecta. Además, la indicación no es de no comer su comida, sino ninguna clase de comida. Finalmente, si Cristo hubiera introducido un cambio tan vital, la dificultad posterior de Pedro y su visión sobre el tema no serían inteligibles.

de sus privilegios. La denuncia de Corazín y Betsaida es más notable por el hecho de que Corazín no es mencionada en ninguna otra parte en los Evangelios, ni se registra que se hubiera realizado milagro alguno en Betsaida. De esto pueden hacerse dos inferencias. Primera, esta historia debe ser real. Si el conjunto fuera legendario, no se nos diría que Jesús está seleccionando los nombres de lugares, que el escritor no hubiera conectado con la leyenda. Y segunda, no hay datos preservados en los Evangelios de buen número de los milagros de Cristo; sólo se narran los que son necesarios para presentar a Jesús como el Cristo, en conformidad con los planes respectivos de cada uno de los Evangelios (Juan 21:25).

Como ya se ha afirmado, las denuncias estaban en proporción a los privilegios, y por ello a la culpa, de las ciudades incrédulas. Corazín y Betsaida son comparados a Tiro y a Sidón, que bajo admoniciones similares se habrían arrepentido,[5] en tanto que Capernaum, «que fuiste levantada hasta los cielos», es comparada a Sodoma. Y tal culpa implicaba un mayor castigo. El emplazamiento de Betsaida y de Corazín no se puede determinar con certeza. La primera probablemente representa el barrio pesquero de Capernaum (ver Libro III, cap. XXXI); la última parece que ha desaparecido por completo de la orilla del lago. San Jerónimo coloca a Betsaida a dos millas de Capernaum. Si es así, sería la moderna Kerâzeh, algo al noroeste de Capernaum. El sitio correspondería con el nombre. Porque Kerâzeh es al presente «una fuente con una ruina insignificante junto a ella», y el nombre de Corazín puede muy bien derivarse de *Keroz* (כרוז), jarra de agua; Cherozin, o Corazín, las jarras de agua. Si es así, podemos fácilmente entender que el barrio pesquero, o Betsaida, al lado sur de Capernaum, y las fuentes bien conocidas, «Corazín», al otro lado de ella, pueden haber sido la escena frecuente de los milagros de Cristo. Esto explica también por qué los milagros obrados allí no fueran relatados como hechos en la misma Capernaum. En el Talmud se menciona un Corazín, o más bien Corzim, celebrado por su trigo (Menach. 85 *a*; comp. Neubauer, p. 220). Pero, por lo que se refiere a la misma Capernaum, hoy un vasto campo de ruinas y piedras revueltas que marcan el sitio del moderno Tell Hûm, creemos que no podría darse una descripción más gráfica de ella que la que usó Cristo proféticamente, asemejándola en su caída y desolación de muerte con el Hades.

Tanto si los Setenta regresaron o no a Jesús antes de la Fiesta de los Tabernáculos (ver Lucas 10:17), es conveniente considerar en este punto el resultado de su misión. A ellos les había llenado del gozo de la certi-

5. El ayuno «en saco y en ceniza» era la práctica de la humillación pública (Taan. ii. 1).

dumbre; es más, el resultado había excedido sus expectativas, tal como su fe había ido, más allá de la mera letra de sus palabras, al espíritu de las mismas. Según ellos le informaron, incluso los demonios se les habían sujetado en su nombre. En esto se habían excedido de la letra de la comisión de Cristo; pero cuando lo experimentaron, su fe había crecido, y ellos habían aplicado su orden de «sanar a los enfermos» a los que más sufrían, los atormentados gravemente por los demonios, y, como siempre, su fe no les había dejado decepcionados. Y no podía ser de otra manera. La gran pugna ya había sido decidida hacía mucho tiempo; sólo quedaba que por la fe la iglesia empezara a recoger los frutos de esta victoria. El Príncipe de luz y de vida había vencido al príncipe de las tinieblas y la muerte. El príncipe de este mundo tenía que ser expulsado (Juan 12:31). En espíritu, Cristo había visto a «Satanás que caía como un rayo desde el cielo». Como alguien ha parafraseado apropiadamente: «Mientras vosotros expulsabais a sus súbditos, yo vi al mismo príncipe que caía» (Godet). Alguien ha preguntado si las palabras de Cristo se referían a algún suceso particular, tal como su victoria en la tentación.[6] Pero toda limitación aquí significaría un grave malentendido del conjunto. Por así decirlo, Satanás empieza su caída en el pozo *sin fondo*, que persiste hasta el triunfo final de Cristo. Tal como le ve el Señor, cae del cielo –del lugar del poder y la adoración–, porque su dominio ha sido desmenuzado por el que es más fuerte que él. Y él ha caído como un rayo, en su rapidez, fulgurante esplendor y destructividad (Apocalipsis 12:1–12). Tal como hemos visto, los demonios son expulsados en el nombre de Cristo. Porque esta lucha y visión todavía continúan, y en todas las edades de la presente dispensación. Cada vez que la fe de la iglesia expulsa demonios –sea porque, como antes o como ahora, agravian y perjudican a los hombres, sea en el combate por la posesión del cuerpo, o en la lucha más encarnizada por la posesión del alma– según lo ve Cristo, es siempre el Satanás caído. Porque Él ve el trabajo y aflicción de su alma, y está satisfecho. Y también hay gozo en el cielo por cada pecador que se arrepiente.

La autoridad y el poder sobre «los demonios» que había alcanzado la fe no habían de desaparecer con la ocasión que los había traído. Los Setenta eran los representantes de la iglesia en su obra de preparar el advenimiento de Cristo. Como se ha indicado antes, la vista de Satanás caído del cielo es la historia continua de la iglesia. Lo que había alcanzado la fe de los Setenta había pasado a ser permanente para la iglesia, de la cual ellos eran

6. Lejos de ver aquí, con Wünsche *(ad loc.)*, nociones judías sobre Satanás, considero que en la satanalogía del Nuevo Testamento, quizá más que en ninguna otra parte, tenemos, no ya diferencias, sino oposiciones con los puntos de vista judíos.

representantes. Porque las palabras con que Cristo ahora dio autoridad y poder para hollar serpientes y escorpiones, y sobre todo el poder del enemigo, y la promesa de que nada les perjudicaría, no podrían haber sido dirigidas a los Setenta para una misión que ahora había llegado a su fin, sino en cuanto ellos representaban a la Iglesia universal. Es casi innecesario añadir que aquellas «serpientes y escorpiones» no han de ser entendidos literalmente, sino simbólicamente (ver Salmo 91:13; Marcos 16:18).[7] Con todo, no es este poder o autoridad lo que ha de ser el gozo principal de la iglesia o del individuo, sino el hecho de que nuestros nombres estén escritos en los cielos.[8] Y, así, Cristo nos lleva a su gran enseñanza sobre la necesidad de volvernos como niños, y que en ello se halla el secreto de la verdadera grandeza en el Reino. Nos alegra el corazón cuando leemos que el gozo de los discípulos fue correspondido por el del Maestro, y que la enseñanza dada en aquellos momentos se fundió en una oración de acción de gracias. A lo largo de los acontecimientos desde la Transfiguración, hemos notado un anta-gonismo creciente por parte de Jesús a la enseñanza de los rabinos. Pero alcanzó casi su punto culminante en esta acción de gracias, diciendo que el Padre en el cielo había escondido estas cosas de los sabios y de los entendidos y las había revelado a los niños. Cuando lo miramos a la luz de aquellos tiempos, sabemos que «los sabios y entendidos» —el rabino y el escriba— no podían, desde su punto de vista, haberlas percibido; es más, que nos impulsa a un agradecimiento sin fin el que lo que el Padre Celestial había revelado no era lo que entendían ellos, sino lo que entendían los niños, y no podía ser de otra manera. Incluso temblamos al pensar lo que les habría acontecido a los niños si «los sabios y los entendidos» hubieran tenido parte con ellos en el conocimiento revelado. Y así tiene que ser siempre, no sólo la ley del Reino y el principio fundamental de la revelación divina, sino la materia para la acción de gracias, que no sean los «sabios y entendidos», sino los niños —como «convertidos», «como niños»— los que podamos participar en este conocimiento que nos hace sabios para salvación. Y esto es verdaderamente el evangelio y lo que agrada al Padre (Lucas 10:21).[9]

7. Supongo que en el mismo sentido simbólico ha de ser entendida la haggadah sobre un gran santo rabínico a quien mordió una serpiente sin causarle daño y luego murió súbitamente. El rabino lo presentó a sus discípulos con las palabras: No es la serpiente que mata, sino el pecado (Ber. 33 *a*).

8. La figura es corriente en las Escrituras (comp. Éxodo 32:32; Isaías 4:3; Daniel 12:1). Pero los rabinos lo entendieron en una forma burdamente literal y hablaban de tres libros abiertos cada día de Año Nuevo: los de los píos, los malvados y los intermedios (Rosch haSh. 16 *b*).

9. Esta es la fórmula judaica común: רצון לפניך.

Las palabras (Lucas 10:22) de Cristo que siguen a este mensaje a los Setenta y a la acción de gracias a Dios parecen casi la respuesta del Padre a la oración del Hijo. Se refieren y explican la autoridad que Jesús había concedido a su iglesia: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre»,[10] y proporcionan la mejor explicación racional del hecho de que estas cosas hubieran sido escondidas de los sabios y reveladas a los niños. Porque del hecho de que ningún hombre, sólo el Padre, podía tener pleno conocimiento del Hijo, y, viceversa, ningún hombre, sólo el Hijo, podía tener verdadero conocimiento del Padre, se seguía, que este conocimiento venía a nosotros, no de sabiduría o entendimiento, sino sólo a través de la revelación de Cristo: «Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar.»

Mateo, que también narra esto —aunque en una relación diferente, inmediatamente después de la increpación a Corazín, Betsaida y Capernaum por su incredulidad—, concluye esta sección con palabras que desde entonces han sido el gran texto de los que, siguiendo las huellas de los Setenta, han sido embajadores de Cristo (Mateo 11:28–30). Por otra parte, Lucas concluye esta parte de su relato aduciendo palabras igualmente pertinentes a la ocasión (Lucas 10:23, 24), las cuales, verdaderamente, no son nuevas en boca del Señor (comp. Mateo 13:16). Las dos conclusiones son tan apropiadas a lo precedente, que no podemos dudar que tanto lo que informa Mateo como Lucas fue dicho en esta ocasión. Debido a que el conocimiento del Padre viene sólo a través del Hijo, y como estas cosas han sido escondidas de los sabios y reveladas a los niños, el Señor misericordioso extendió los brazos y llamó a todos[11] los fatigados y cargados que acudieran a Él. Éstas eran las ovejas afligidas y postradas, y para recogerlas, para poder darles descanso, Él envió a los Setenta a la obra, por la cual Él había orado al Padre que enviara obreros, y que Él ha confiado, a partir de entonces, a la fe y el servicio y amor de la iglesia. Y la verdadera sabiduría, que califica para el Reino, era tomar su yugo, que se vería es fácil, y su carga ligera, no como el yugo insoportable de las exigencias rabínicas (Hechos 15:10), y el verdadero conocimiento debía ser buscado aprendiendo de Él. En esta sabiduría de entrar en el Reino tomando su yugo, y en este conocimiento que venía de aprender de Él, Cristo era Él mismo a la vez la lección y el Maestro: porque Él es manso y humilde de corazón. Él practicaba lo que enseñaba y Él enseñaba lo que practicaba; y al acudir a Él, se hallaría el verdadero descanso para el alma.

10. Nótese el tiempo verbal.
11. Melanchthon escribe: «En este "todos" tú estás incluido, y no creas que tú no perteneces a ellos; Dios no tiene listas de privilegiados ni listas negras.»

Estas palabras, citadas por Mateo —el evangelista de los judíos—, tienen que haberse hundido profundamente en los corazones de los oyentes judíos de Cristo, porque les llegaban en una forma propia antigua muy familiar, si bien con un espíritu totalmente distinto. Una de las expresiones figurativas más comunes de aquel tiempo era la del «yugo» (עול), para indicar sumisión a una ocupación u obligación. Así, leemos no sólo del «yugo de la Ley», sino del yugo de los «gobiernos terrenales», y de las «obligaciones civiles» corrientes (Abhoth. iii. 5). Muy instructivo para la comprensión de la figura es esta paráfrasis de Cantares 1:10: «Qué hermoso es el cuello de los que llevan el yugo de tus estatutos; y será sobre ellos como el yugo en la cerviz del buey que ara en el campo, y provee alimento para sí mismo y para su dueño» (Targum, *ad loc.*).[12] Uno podía librarse de este yugo, como las diez tribus se habían sacudido el yugo «de Dios», y de esta manera habían ido a parar en el exilio (Shemoth R. 30). Por otra parte, el «tomar el yugo sobre uno mismo» (קבל עול) significaba someterse a él para la libre elección y la resolución deliberada. Así, en el alegorismo de la Midrash, en la inscripción de Proverbios 30:1, concerniente a «Agur, el hijo de Jaqué» —considerado como una designación simbólica de Salomón—, la palabra *Massa*, traducida como «profecía», es explicada así con referencia a Salomón: «*Massa*, porque él mismo se puso sobre sí mismo *(Nasa)* el yugo del Santo, bienaventurado sea Él» (Midr. Shoch. Tobh., ed. Lemb., p. 20 *a*). Y de Isaías se decía que había sido privilegiado para profetizar muchas bendiciones, «porque había tomado sobre sí mismo el yugo del Reino de los cielos con gozo» (Yalkut ii., p. 43 *a*, § 275, línea 10 y ss. desde la base).[13] Como se ha dicho con anterioridad, se afirmaba que en el *Shema*, o Credo —que se repetía cada día—, las palabras de Deuteronomio 6:4–9 eran recitadas delante de las de 11:13–21, a fin de que primero, en general, «tomara sobre nosotros el yugo del Reino de los cielos y sólo después el de los mandamientos» (Ber. ii. 2). Y este yugo, todo Israel lo había tomado sobre sí mismo, con lo que había ganado el mérito que para siempre se les había de imputar.

Sin embargo, prácticamente, «el yugo del Reino» para los judíos no era otra cosa que «el de la Ley» y «de los mandamientos»; un yugo de ejecuciones laboriosas y de justicia propia imposible. Era «intolerable», no «el fácil» y ligero yugo de Cristo, en el cual el Reino de Dios era de fe, no

12. De modo similar leemos del «yugo del arrepentimiento» (Moed K. 16 *b*), del «del hombre» o, mejor, «de carne y sangre» (Ab. de rab. Nath. 20), etc.

13. Esto es mencionado en una respuesta dada en la gran Academia de Jerusalén por Elías el profeta a una pregunta que le hace un estudiante.

de obras. Y, como si ellos mismos dieran testimonio de esto, tenemos este dicho suyo, terriblemente significativo, en este sentido: «¡No como los de antes (los primeros), que hicieron para ellos mismos el yugo de la Ley fácil y ligero; sino como los de después (los posteriores), que hicieron el yugo de la Ley pesado para ellos mismos!» (Sanh. 94 *b*, hacia la mitad). Y, verdaderamente, este hacerse el yugo tan pesado como fuera posible, voluntariamente, el tomar sobre sí mismos tantas obligaciones como pudieran, era el ideal de la piedad rabínica. Había, pues, una enseñanza y un consuelo peculiar en las palabras de Cristo, y bien podía añadir, como informa Lucas (Lucas 10:23, 24): «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis, y oír lo que oís»,[14] porque el Reino mesiánico, que había sido objeto de trances y visiones y anhelo sincero de profetas y reyes antiguos, ahora había pasado a ser una realidad.[15]

En esta historia abundan los contrastes, por lo que no parece impropio que la escena que Lucas consigna a continuación (Lucas 10:25 y ss.) ocurriera en este lugar. Se trata de una pregunta por parte de «cierto intérprete de la Ley», respecto a cómo había de heredar la vida eterna, junto con la parábola sobre el buen samaritano, y, evidentemente, las dos enseñanzas armonizan con las previas de Cristo sobre el entrar en el Reino de los cielos. Es posible que el intérprete de la Ley hubiera entendido las palabras del Maestro acerca de que estas cosas estaban escondidas de los sabios, y la necesidad de tomar el yugo del Reino, en el sentido de las ideas de algunos maestros rabínicos, que ponían más énfasis en las buenas obras que en el estudio. Quizás él mismo pertenecía a esta minoría, aunque la intención de la pregunta era «tentarle» —tratar de averiguar si el Maestro pasaría la prueba rabínica, moral y dialécticamente—. Y, sin entrar al presente en la parábola que da la respuesta final de Cristo (y que será mejor considerar con las otras que pertenecen a este período), se verá lo peculiarmente ajustada que fue la contestación de Cristo al estado mental que acabamos de suponer.

14. En una extática descripción de la gloria mesiánica (Pesiqta, ed. Buber, 149 *a*, final) leemos que Israel exultaría en su gloria, diciendo: «Bienaventurada la hora en que el Mesías fue creado; bienaventurado el vientre que le llevó; bienaventurado el ojo que le ve; bienaventurado el ojo que es considerado digno de contemplarle, porque el abrirse sus labios es bendición y paz, etc.» Es una extraña coincidencia que este pasaje ocurra en una «lectura» sobre la porción de los profetas (Isaías 61:10) que al presente se lee en las Sinagogas un sábado cerca de la Fiesta de los Tabernáculos.

15. Las mismas palabras fueron pronunciadas en una ocasión previa (Mateo 13:16), después de la parábola del sembrador.

Dejando esta interrupción, que, de no haber sido por la enseñanza de Cristo conectada con ella, habría formado una terrible discordancia en la armonía celestial de este viaje, nos dirigimos a una escena muy distinta. Sigue en el curso del relato de Lucas, y no tenemos razón para creer que está fuera de su lugar propio. Si es así, ha de señalar el término del viaje de Cristo a la Fiesta de los Tabernáculos, puesto que el hogar de Marta y María, al cual nos introduce, se hallaba en Betania, cerca de Jerusalén, casi en sus aledaños. No nos faltan indicaciones confirmatorias de esta nota del tiempo. Así, la historia que sigue del hogar de Betania, en que uno de sus discípulos le pide que les enseñe a orar, como el Bautista había enseñado a sus seguidores, parece indicar que estaban entonces en la escena de las antiguas labores de Juan —al nordeste de Betania—, y, por tanto, que ocurrió al retorno de Cristo desde Jerusalén. Además, por el relato de la recepción de Cristo en la casa de Marta, colegimos que Jesús había llegado a Betania con sus discípulos, pero que Él solo era el que se hospedaba en la casa de las dos hermanas (Lucas 10:38). Inferimos que Cristo había despedido a sus discípulos para que fueran a la ciudad para la fiesta, en tanto que Él se detenía en Betania. Finalmente, con todo esto concuerda la noticia, en Juan 7:14, de que no era al principio que «Jesús subió al Templo», sino «hacia la mitad de la fiesta». Aunque el viajar en los dos primeros días festivos no era en realidad ilegal, sin embargo, apenas podemos concebir que Jesús lo hubiera hecho, especialmente en la Fiesta de los Tabernáculos; lo cual sugiere, lógicamente, que Jesús se había detenido en algún lugar cercano, y, como sabemos, se trataba de la casa de Marta y María en Betania.[16]

Hay otras cosas que se explican por sí mismas también, especialmente la ausencia del hermano de Marta y María, que probablemente pasaba los días festivos en la ciudad misma. Era al comienzo de la Fiesta de los Tabernáculos, y la escena descrita por Lucas (10:38–42) tendría lugar en la tienda de ramas y follaje que servía de sala de estar durante la semana festiva. Porque, según la Ley, era un deber durante la semana festiva el comer, dormir, orar, estudiar —prácticamente vivir— en una de estas tiendas, que habían de ser construidas con las ramas de árboles vivos.[17] Y aunque esto no era absolutamente obligatorio para las mujeres (Sukk. ii. 8), con todo, la regla que mandaba que «la tienda ha de ser el lugar de alojamiento principal, y la casa sólo el secundario» (u.s. 9), les induciría

16. Nadie que lea Juan 11 de modo imparcial puede dudar que las personas de este relato son la Marta y María que nos encontramos aquí, y, por tanto, que su casa se hallaba en Betania.

17. Ver «El Templo y sus servicios».

a hacer de esta tienda de ramas por lo menos la sala de estar, tanto de los hombres como de las mujeres. Y, ciertamente, ¡en estos días de otoño era un verdadero placer alojarse en estos retiros frescos y deleitosos, recuerdo de los días del peregrinaje de Israel! El techo de las mismas era alto, aunque no demasiado; la entrada solía ser por delante; bien entretejidas las ramas para producir sombra, pero no demasiado para no excluir la luz del día y el aire. Una sala así sería el lugar en que pasó lo narrado; y si añadimos que esta tienda estaba plantada probablemente en el patio, podemos figurarnos a Marta yendo ajetreada de acá para allá, y viendo, al pasar una y otra vez, a María todavía sentada en el suelo escuchando a Jesús, arrobada, sin hacer el menor caso de lo que sucedía a su alrededor; sabemos que, finalmente, la hermana mayor no pudo por menos que entrar, como implica el versículo 40, en la tienda, y presentó su queja al Maestro.

Para entender esta historia tenemos que poner a un lado en nuestra mente ideas preconcebidas, por más que sean atractivas. No hay evidencia de que la casa de Betania hubiera antes pertenecido al círculo de los discípulos profesos de Cristo. Como muestra toda la historia, era una casa rica. Consistía en dos hermanas —la mayor, Marta (un nombre judío frecuente, que era el femenino de *Mar*[18] y equivalente al nuestro de ama, dueña o señora); María, más joven—, y el hermano, Lázaro o Laazar.[19] Aunque no sabemos las causas de ello, la casa pertenecía a Marta, y en ella recibió a Jesús a su llegada a Betania. No habría sido raro en Israel que una señora rica y piadosa recibiera a un gran rabino en su casa. Pero el caso presente no era un arreglo corriente. Marta tenía que haber oído de Él, por más que no le hubiera visto. Pero, ciertamente, todo el relato implica (comp. Lucas 10:38) que Jesús había ido a Betania con miras a aceptar la hospitalidad de Marta, que probablemente le habría sido ofrecida cuando alguno de los «Setenta» hospedado en la casa acomodada de Betania había anunciado la llegada próxima del Maestro. No obstante, su comportamiento sólo ofrece indicación de sentirse atraída a Cristo; a lo más, un sincero deseo de conocer las buenas nuevas, no un verdadero discipulado.

Y así fue que llegó Jesús, y con Él y en Él la propia luz y paz del cielo. Jesús había de alojarse en una de las tiendas, las dos hermanas en la casa, y la gran tienda en medio del patio sería el recinto para la vida en común de todos. No tardarían mucho las hermanas en darse cuenta que habían

18. Marta ocurre, sin embargo, como un nombre masculino, en aramaico.

19. El nombre Laazar (לעזר) o Lazar ocurre con frecuencia en los escritos talmúdicos como una forma abreviada de *Elazar* o Eleazar (אֶלְעָזָר).

recibido la visita de más que un ángel, sin saberlo. Las dos pensaban sólo en cómo hacerle los mejores honores. Para Marta, la manera de hacerlo sería desvivirse para mostrarle toda su hospitalidad. Y, ciertamente, esta temporada festiva era un período muy ocupado para la dueña de una casa acomodada, especialmente en la proximidad cercana de Jerusalén, adonde su hermano había ido, y de donde después de pasar un par de días de las fiestas, podía volver, en cualquier momento, con huéspedes honrados de la ciudad. A estos cuidados se añadía ahora el honrar de modo suficiente a este Huésped, porque ella también sentía en lo profundo su grandeza. Y por esto cruzaba el patio apresurada, «preocupada en sus muchos quehaceres» y «acongojada con muchas cosas sobre el servicio» (*περιεσπᾶτο*).

Su hermana menor, asimismo, quería honrarle tanto como le fuera posible; pero no como Marta. Su homenaje consistía en olvidarlo todo lo que no fuera Él, un hombre que hablaba como ella no había oído hablar a ningún otro. Así como la verdadera cortesía afectuosa no consiste en demostraciones, sino en ser absorbido en el objeto de la misma hasta el punto de olvidar demostrarla, así le ocurrió a María en la presencia de Cristo. Y entonces otra luz y otro día amanecieron para ella; una vida nueva que brotó de su alma: «Estaba sentada a los pies del Señor,[20] y escuchaba su Palabra.» No nos atrevemos a preguntar, por más que lo sepamos, de qué hablaban. Y, así, una y otra vez, quizá varias horas, Marta, al pasar, los veía sentados, ella escuchando y viviendo. Por fin, la hermana, que en su impaciencia no podía imaginar que una mujer pudiera cumplir su deber de esta manera, o mostrar ningún beneficio religioso, interrumpió con lo que parece una queja: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje servir sola?» María había venido sirviendo con ella, pero ahora la había dejado que ella hiciera todo el trabajo. ¿Iba el Señor a mandarle que reasumiera la labor descuidada? Pero con un tono de delicada reprensión y admonición, cuyo afecto se transparenta en la repetición de su nombre: «Marta, Marta» —de modo similar a como en una ocasión posterior dijo a Pedro: «Simón, Simón»—, Jesús le enseñó en palabras que, por más que fueran sencillas en su significado primario, rebosan de intención y que desde entonces han venido sirviendo para innumerables aplicaciones: «Estás preocupada y acongojada con muchas cosas; pero una cosa es necesaria; y María ha escogido la parte buena, la cual no le será quitada.»

Suponemos que se trataba del primer día de la fiesta, o quizá la preparación para la fiesta. Jesús se detuvo más de una vez en el hogar de

20. Así habría que traducirlo, no «Jesús», como suele hacerse.

Betania. Si Lázaro llegó a tiempo para verle, y aún más, lo que Marta y María aprendieron entonces o después, no podemos saberlo. Basta con decir que, aunque la disposición natural de las dos hermanas siguió siendo lo que había sido, a partir de entonces «Jesús amaba a Marta y a su hermana».

VI

En la Fiesta de los Tabernáculos. Primer discurso en el Templo

Juan 7:11-36

Era *Chol ha Moed,* como se llamaban los días medio santos, la parte no sagrada de la semana festiva.[1] Jerusalén, la ciudad de las solemnidades, la ciudad de los palacios, la ciudad de hermosura y gloria, presentaba un aspecto muy distinto del corriente; distinto, incluso, del que ofrecía cuando sus calles estaban atestadas de peregrinos festivos durante la semana de Pascua o de Pentencostés. Porque ésta era de modo primordial la fiesta de los peregrinos extranjeros, que venían de países lejanos, cuyas contribuciones al Templo eran aceptadas y contadas. A pesar de las costumbres extrañas de Media, Arabia, Persia o India, y aun más lejos; o del habla occidental y el comportamiento occidental de los peregrinos de Italia, España, la moderna Crimea y las orillas del Danubio, si no de países más extraños y bárbaros, no sería difícil reconocer los rasgos del judío, ni percibir que el cambiar de clima no significaba cambiar la mentalidad. Cuando el jerosolimitano miraba con cierto orgullo personal, con indicios de bondadosa condescendencia, a los extranjeros de tez morena, por más

1. También *Cholo shel Moed* y *Moed Qaton.*

que fueran de su misma raza, o a los galileos, de ojos ávidos y curiosos, los peregrinos, a su vez, devolvían la mirada con respeto y asombro ante la escena nueva para ellos. Aquí hallaban la realización de sus sueños dorados, que ya habían empezado en la infancia, el hogar y venero de sus pensamientos más santos y sus mejores esperanzas; lo que daba victoria interna a los vencidos y convertía la persecución en un triunfo anticipado.

Podían venir en esta temporada del año; no durante el invierno para la Pascua, ni estaban tampoco preparados para el calor del verano en Pentecostés. Pero ahora, en la frescor deleitosa del otoño temprano, cuando ya habían terminado las tareas de la cosecha, la recogida del fruto lozano y la vendimia, y las primeras manchas de oro teñían el follaje, los extranjeros de lejanos climas y los paisanos de Judea, Perea y Galilea se entremezclaban todos en las calles de Jerusalén, bajo la sombra del glorioso Santuario de mármol, cedro y oro, allí arriba el alto Moria, símbolo de la infinitamente más gloriosa Presencia que les hacía sombra y daba protección: el Santo en medio de Israel. ¡Todo el día, hasta que las estrellas iluminaban el azur profundo sobre sus cabezas, el humo de los holocaustos se elevaba en columnas que progresivamente se ensanchaban, y se mecía sobre el monte de los Olivos y Sión; el canto de los levitas y las respuestas solemnes del *Hallel* eran transportados por la brisa, y el sonido vibrante de las trompetas argénteas de los sacerdotes parecía despertar ecos en las colinas lejanas! Y luego, por la noche, los vastos edificios del Templo eran iluminados por los grandes candelabros que ardían en el Patio de las Mujeres, y por el resplandor de las antorchas, en tanto que el sonido de himnos y danzas místicas flotaba por la oscuridad circundante. Verdaderamente, bien podía Israel designar la Fiesta de los Tabernáculos como «*la* Fiesta» *(haChag)*, y el historiador judío la describe «como la mayor y la más santa» (Jos. Ant. viii. 4. 1).

Temprano en el 14º de Tishri (que correspondía a nuestro septiembre o primeros de octubre), ya habían llegado todos los peregrinos festivos. Entonces era verdaderamente una escena de bullicio y actividad. Había que procurarse hospitalidad; los huéspedes eran bienvenidos y bien tratados; todas las cosas requeridas para la fiesta tenían que estar preparadas. Sobre todo, se erigían tiendas por todas partes —en los patios y en los terrados, en las calles y en las plazas— para alojar a una multitud tan vasta; alojamientos de ramaje por todas partes, que recordaban el viaje por el desierto y luego de la tierra prometida. Sólo el adusto castillo de Antonia, que fruncía su ceño sobre el Templo, no tenía decoración apropiada a este espíritu primaveral festivo que había irrumpido en el país. Para los judíos tenía que ser una vista aborrecible aquella fortaleza, que guardaba y

dominaba su propia ciudad y el Templo; una vista y sonidos detestables los de la guarnición romana, con su lengua y modales extranjeros, paganos, insultantes. Con todo ello, Israel no podía leer en el cielo nublado las señales de los tiempos, ni conocía el día de su misericordiosa visitación. Y este festival de los Tabernáculos, más que ningún otro, había de señalar claramente el futuro para ellos.

En verdad, todo el simbolismo de la fiesta, empezando con la cosecha recogida y completa, de la cual era una acción de gracias, señalaba al futuro. Los mismos rabinos lo admitían. El número extraño de becerros sacrificiales —setenta en conjunto— era considerado como refiriéndose a «las setenta naciones» del paganismo (Sukk. 55 *b;* Pesiqta, ed. Buber, p. 17 *a;* 194 *a;* Shabb. 88 *b*). La ceremonia del derramamiento de agua, que era considerada de vital importancia, hasta el punto de dar a todo el festival el nombre de «Casa del derramamiento» (Sukk. v. 1), era simbólica del derramamiento del Espíritu Santo (Jer. Sukk. v. 1, p. 55 *a*). Cuando se cerraba la breve noche de la gran iluminación del Templo, tenía lugar el más solemne testimonio hecho delante de Jehová contra el paganismo. Tiene que haber sido una escena emocionante, cuando de entre las masas de levitas, con sus instrumentos musicales, que llenaban los quince escalones que llevaban al Patio de las Mujeres desde el Patio de Israel, salían dos sacerdotes con sus trompetas de plata. Cuando los primeros cantos del gallo introducían el alba, daban tres sonoros trompetazos; otro al llegar al décimo escalón, y todavía tres más cuando entraban en el Patio de las Mujeres. Y cuando aún resonaba por el aire el sonido de las trompetas, seguían su marcha hacia la Puerta Hermosa, a través del Patio de las Mujeres. Aquí, dando media vuelta, y de cara a poniente, al Lugar Santo, repetían: «Nuestros padres, que estaban en este lugar, volvieron la espalda al Santuario de Jehová, con el rostro hacia levante, porque adoraban al sol en su orto; pero nuestros ojos se dirigen a Jehová» (Sukk. v. 4). Es más, ¡todo en la escena de aquellas noches y de la mañana era simbólico: la iluminación del Templo, la luz que había de brillar partiendo del Templo en la noche oscura del paganismo; luego, al primer albor de la mañana los trompetazos de los sacerdotes, el ejército de Dios, como sus avanzadillas, con el festivo sonido y la llamada de la trompeta para despertar a los durmientes, siguiendo la marcha hasta los límites extremos del Santuario, a la Puerta Hermosa, que se abría al Patio de los Gentiles; y después, otra vez, la media vuelta para pronunciar la protesta solemne contra el paganismo y hacer la solemne confesión de Jehová!

Pero Jesús no apareció en el Templo durante los dos primeros días festivos. Los peregrinos, que habían llegado de todas partes del país

—incluso algunos de afuera—, le habían esperado allí, porque ahora todo el mundo hablaba de Él; «no abiertamente» en Jerusalén, por miedo de los gobernantes. Era arriesgado el hablar de Él sin reservas. Pero le buscaban, e inquirían sobre Él; y hablaban de Él, pero era sólo un murmullo; una discusión en voz baja, confusa, del *pro* y el *contra,* en esta gran controversia entre las «multitudes»[2] o compañías festivas procedentes de puntos diversos. Algunos decían: «Es un buen hombre», mientras otros declaraban que sólo descarriaba al pueblo común e ignorante. Y ahora, de repente, en la *Chol ha Moed*, Jesús mismo apareció en el Templo y enseñaba. Sabemos que en una ocasión posterior (Juan 10:23) Él anduvo y enseñó en «el pórtico de Salomón», y, por la circunstancia de que los primitivos discípulos hicieron de este lugar su punto común de reunión (Hechos 5:12), podemos sacar la conclusión de que fue aquí que el pueblo le encontró ahora. Aunque ni Josefo ni la Mishnah mencionan este «pórtico» por su nombre,[3] tenemos buenas razones para creer que era la columnata oriental, que daba al monte de los Olivos y miraba a la «Puerta Hermosa», que formaba la entrada principal del «Patio de las Mujeres», y por ello al Santuario. Porque a lo largo del interior del gran muro que formaba el circuito del Templo había una columnata doble, cada columna un monolito de mármol blanco de 25 codos de altura, cubierta con vigas de cedro. El del lado sur (que llevaba desde la entrada occidental al Pórtico de Salomón), conocido como el «Pórtico Real», era una columnata triple, coronada por capiteles corintios. Podemos considerar que el lado oriental era el «Pórtico de Salomón» por la circunstancia de que era la única reliquia que quedaba del Templo de Salomón (Jos. Ant. xv. 11. 5; xx. 9. 7). Estas columnatas o peristilos, que proveían un ancho espacio, formaban a modo de plazas en que podía reunirse un buen número de personas, o se podía platicar quedamente; había bancos en ellas, y, habiendo libertad para hablar y enseñar en Israel, Jesús podía allí dirigirse al pueblo delante mismo de sus enemigos.

No sabemos cuál fue el tema de la enseñanza de Cristo en aquella ocasión. Pero el efecto en el pueblo fue de asombro general. Conocían a los hombres de negocios de Galilea, gente común y sin letras; pero *éste,* ¿de dónde venía? (Juan 7:15). ¿Cómo podía haber adquirido este conocimiento (letras, literatura) (comparar Hechos 26:24) si nunca había estu-

2. En el plural la expresión ocurre sólo en este lugar en Juan, y una vez en Marcos (6:33), pero dieciséis veces en Lucas, y aún con más frecuencia en Mateo.

3. Esto, que muestra conocimiento local por parte del cuarto evangelista, debe ser tomado como una evidencia adicional de la paternidad del Evangelio por Juan, así como la mención de este pórtico en el libro de Hechos señala una fuente de información del mismo Jerusalén.

diado? Para los judíos sólo había una clase de conocimiento: el de la teología; y sólo una manera de conseguirlo: las escuelas de los rabinos. La premisa *mayor* era correcta, pero la *menor* era falsa; y Jesús se apresuró a enmendar su error. Él había realmente estudiado, pero en una escuela muy distinta de las que ellos reconocían. Con todo, según ellos podían ver, reclamaba la más absoluta sumisión. Entre los judíos, la enseñanza de un rabino derivaba su autoridad del hecho de estar de acuerdo con la tradición, que era representar de modo correcto lo que había recibido de un gran maestro previo, y así sucesivamente, hasta llegar a Moisés y al mismo Dios. Sobre este terreno Cristo reclamaba la más alta autoridad. Su doctrina no era de su propia invención: era la enseñanza de Aquel que le había enviado. La doctrina era recibida de Dios, y Cristo había sido enviado directamente por Dios para traerla. Él era el mensajero de Dios para ellos (Juan 7:16, 17). Había una evidencia doble de esta doble pretensión. ¿Afirmaba Él que su enseñanza la había recibido de Dios? Que hicieran la prueba. Todo aquel que en su alma se siente atraído hacia Dios; todo aquel que realmente «desea hacer su voluntad», conocerá «si la enseñanza es de Dios» o si es de los hombres (Juan 7:17). Era esta influencia sentida, aunque no comprendida, la que había atraído a todos los hombres hacia Él, de modo que estaban pendientes de sus labios. Era esta atracción e influencia la que había llevado a Pedro, en la hora de la mayor tentación y la mayor dificultad, a que, en nombre de los demás, pusiera fin a su pugna dolorosa interior echando mano de este hecho: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocemos que tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Juan 6:68, 69). Notemos, de paso, que la íntima relación entre esta enseñanza (Juan 7:17) y el hecho reconocido por Pedro con la ocasión presente, puede ser la razón profunda por la cual, en el Evangelio de Juan, estos relatos siguen inmediatamente el uno al otro; pero, además, hacemos una pausa para decir que su realidad se ha demostrado en todas las edades y todos los estadios de la enseñanza cristiana: que es el *corazón* el que hace al que es verdaderamente enseñado por Dios *(«pectus facit theologum»)*, y que esta aspiración interna, verdadera, hacia lo divino prepara al ojo para contemplar la realidad divina en el Cristo. Y, si es así, ¿no hay evidencia aquí de que Él es el enviado de Dios, que Él es el verdadero y real embajador de Dios? Si la enseñanza de Jesús cubre y satisface nuestra naturaleza moral, si eleva hacia Dios, ¿no es Él el Cristo?

Y esto nos lleva a la segunda afirmación que hizo Cristo: la de ser enviado por Dios. Hay todavía otro enlace lógico en su razonamiento. Cristo dijo: «Conocerá por la enseñanza [doctrina] si es de Dios o si hablo de mí mismo». ¿De mí mismo? Porque hay esta otra prueba a hacer: «El que habla

de sí mismo, busca su propia gloria —no puede haber duda alguna de esto; pero ¿busco yo mi gloria?—. Pero el que busca la gloria del que le envió, éste es verdadero [es un mensajero fiel], y no hay en él injusticia» (Juan 7:18). ¡De esta manera alegó Cristo y demostró que: «Mi doctrina es de Dios, y yo soy enviado de Dios»!

¡Enviado de Dios, no hay injusticia en Él! Y, con todo, en aquel mismo momento pendía sobre Él la acusación de desafiar la Ley de Moisés, es más, la de Dios, en franco quebrantamiento del mandamiento del sábado; allí, en aquella misma ciudad, la última vez que había estado en Jerusalén; por esto, así como por sus pretensiones de ser divino, los mismos judíos estaban buscándole «para matarle» (Juan 5:18). Y esto forma la transición a lo que se puede llamar la segunda parte del discurso de Cristo. Si en la primera parte la forma judaica de raciocinio era ya evidente, parece casi imposible para el que esté familiarizado con estas formas el comprender cómo puede haberse pasado lo que sigue.[4] Es exactamente la manera en que un judío habría discutido con otros judíos, aunque la sustancia del razonamiento sea para todos los tiempos y personas. Cristo está defendiéndose contra una acusación que surge de modo natural cuando Él reclama que su enseñanza era de Dios, y que Él mismo era un mensajero real y fiel de Dios. En su respuesta, los dos hilos del argumento anterior han sido considerados. El hacer es la condición del conocimiento: y ¡un mensajero había sido enviado de Dios! Todos reconocían que Moisés lo era, y, sin embargo, cada uno de ellos quebrantaba la Ley que él les había dado; porque ¿no estaban buscándole para matarle sin derecho ni justicia? Esto, puesto en la forma de una doble pregunta (Juan 7:19, 20), representa un modo peculiarmente judío de argumentar, tras el cual se halla la terrible verdad de que aquellos cuyos corazones sentían tan pocos deseos de hacer la voluntad de Dios, no sólo habían de permanecer en la ignorancia de sus enseñanzas como procedentes de Dios, sino que también habían rechazado las de Moisés.

Aquí hubo un coro de denegación por parte de los oyentes: «Demonio tienes; ¿quién procura matarte?», desmintiendo a Jesús. Pero Él no hizo caso de la interrupción, y continuó: «Una obra hice, y todos os maravilláis a causa de la misma», refiriéndose a la curación en sábado y a su incapacidad para comprender el modo en que obraba. Bien, pues, Moisés fue un mensajero de Dios, y yo soy enviado de Dios. Moisés dio la ley de la

4. Considero esto como una evidencia abrumadora contra la teoría de una autoridad efesia para el cuarto Evangelio. Incluso la doble pregunta del versículo 19 es aquí significativa.

circuncisión —no que, en realidad, fuera por medio de su autoridad, ya que con mucha anterioridad había sido dada a los padres por Dios—, y para observar esta ley, nadie vacila en quebrantar el sábado,[5] puesto que, según el principio rabínico, una ordenanza positiva se sobrepone a una negativa. ¡Y, con todo, cuando Cristo, como enviado de Dios, curó a un hombre, es decir, lo hizo entero, en sábado, se llenaron de ira contra Él! (vv. 21–24). Todo argumento que pudiera haberse presentado en favor del aplazamiento de la curación por Cristo a un día de entre semana, podía aplicarse también al aplazamiento de la circuncisión, en tanto que toda razón que podía presentarse en favor de la circuncisión en sábado, hablaría cien veces más en favor del acto de Cristo. Así pues, que no juzgaran por las meras apariencias externas, sino que «juzgaran con juicio justo». Y, realmente, ¿no fue para redargüirles de su externalismo, de sus modos de ver, que Jesús había abierto en aquel sábado la gran controversia entre la letra que mata y el espíritu que da vida, cuando mandó al paralítico que se llevara a su casa la cama en que había estado echado?

Si cupiera aún alguna duda respecto a la precisión con que Jesús había calibrado el estado de cosas existente, cuando puso en contraste la buena voluntad para hacer la voluntad de Dios, como preparación necesaria para la recepción de su enseñanza enviada de Dios, con las intenciones homicidas de ellos, que brotaban de su ciego literalismo y su ignorancia del espíritu de su Ley, bastarán para convencernos de ello los comentarios de algunos de los habitantes de Jerusalén que había entre la muchedumbre (Juan 7:25–27). El hecho era que a Él, aunque le buscaban para matarle, se le permitía hablar abiertamente, algo que les parece incomprensible. Se preguntaban si habría la posibilidad de que las autoridades hubieran empezado a vacilar en su opinión anterior acerca de Él y ahora le consideraran como el Mesías. Pero no era posible. Era una creencia popular establecida, y, en cierto sentido, no del todo infundada, que la aparición del Mesías sería súbita e inesperada. Era posible que estuviera allí y no fuera conocido; o podría venir y estar escondido durante un tiempo. (Comp. también Sanh. 97 *a*; Midr. sobre Cantares 1:10.) Tal como decían, cuando viniera el Mesías, nadie sabría de dónde vendría; pero ellos «sabían de dónde era éste». Y con este argumento cortado en el más burdo realismo, como hacen muchos hoy día entre nosotros, zanjaron al punto la gran

5. Éste era un principio rabínico bien reconocido. Compárese, por ejemplo, Shabb. 132 *a*, en que se argumenta que si la circuncisión, que se aplica a uno de los 248 miembros de que se compone el cuerpo humano, según los rabinos, puede sobreseer al sábado, cuánto más la preservación de todo el cuerpo.

cuestión de una vez para siempre. Pero Jesús no podía permitir que la cosa quedara aquí, aunque sólo fuera por amor a sus pobres y débiles discípulos. «Por tanto», levantó la voz para poder ser oído por la multitud que iba y venía. Sí, ellos pensaban que sabían de dónde era Él. Pero Él había sido enviado, y Aquel que le había enviado «era real»;[6] su misión era real, y a Aquel que le había enviado, ellos no le conocían. Y así, con una reafirmación de sus dos pretensiones, terminó su discurso (Juan 7:29). Pero ellos habían entendido sus alusiones, y, en su ira, de buena gana habrían echado mano de Él; pero su hora no había llegado. Con todo, otros se habían sentido profundamente movidos a la fe. Cuando partían, hablaban entre sí, y lo que decían era: «El Cristo, cuando venga, ¿acaso hará más milagros (señales) que los que éste hace?»

Así terminó la primera predicación de aquel día en el Templo. Y cuando el pueblo se dispersó, los líderes de los fariseos —que, sin duda, sabían que el Cristo estaba en el Templo, pero no estaban dispuestos a ser contados en el número de sus oyentes— observaron el efecto de su enseñanza —a escondidas escucharon los comentarios en voz baja, furtivos, de la gente que le rodeaba—. Entonces confirieron con los principales de los sacerdotes y con los encargados principales del Templo. Aunque no hubo reunión ni decreto del Sanedrín sobre ello, ni en realidad podía haberlo,[7] dieron órdenes a los alguaciles para que lo prendiesen a la primera oportunidad. Jesús se dio cuenta de ello, y cuando aquel día u otro después estaba andando por el Templo, seguido por los espías de los gobernantes y por una multitud de discípulos y enemigos, sintió profunda tristeza en su

6. La palabra ἀληθινός no tiene una exacta traducción en nuestras lenguas. Es una palabra predilecta de Juan, la usa ocho veces en su Evangelio, y aun nueve si se admite 8:16. Éstas son: 1:9; 4:23, 37; 6:32; 7:28; 8:16; 15:1; 17:3; 19:35; y cuatro veces en su Primera Epístola: 2:8, y tres veces en el cap. 5:20. Su sentido, en Juan, se ve quizá mejor cuando está en yuxt,aposición con ἀληθής (por ejemplo, en 1ª juan 2:8). *Pero en el libro del Apocalipsis,* donde ocurre diez veces (3:7, 14; 6:10; 15:3; 16:7; 19:2, 9, 11; 21:5; 22:6), *tiene otro significado* y apenas se puede distinguir de nuestro «verdadero». Es usado, en este mismo sentido del Evangelio y Epístola de Juan, en Lucas 16:11, en 1ª Tesalonicenses 1:9, y tres veces en la Epístola a los Hebreos (8:2; 9:24; 10:22). Por tanto, podemos considerarla como una palabra a la cual un griego, no un judío, da diferentes significados. A nuestro modo de ver, se refiere a lo verdadero como real, y a lo real que ha pasado a ser exteriormente verdadero. No acabo de entender —y en cuanto lo entiendo estoy en desacuerdo con la idea de Cremer (Bibl. Theol. Lex., Engl. ed., p. 85)— que «ἀληθινός está relacionado con ἀληθής en el sentido de contenido o sustancia». La distinción entre el significado griego y el judío no sólo lo muestra el libro del Apocalipsis (que la usa en el sentido judío), sino por Ecclus. xlii. 2, 11. En la Septuaginta representa a no menos de doce palabras hebreas.

7. Sólo los que no conocen el procedimiento judicial del Sanedrín pueden imaginar que hubo una reunión regular y un decreto de este tribunal. Esto habría requerido una acusación formal, testigos, examen, etc.

corazón. «Jesús entonces dijo» —sin duda, a sus discípulos, aunque todos podían oírle—: «Todavía estaré con vosotros un poco de tiempo, y me iré al que me envió. Me buscaréis, y no me hallaréis; y adonde yo voy, vosotros no podéis venir» (vv. 33, 34). Palabras dolorosas, éstas, que pronto habían de ser realizadas. Pero los que las oyeron de modo natural no pudieron comprender su sentido. Se decían: «¿Está a punto de partir de Palestina e ir a la diáspora de los griegos, entre los que están dispersos en países paganos, para predicarles? ¿Cuál podía ser su significado?» Pero nosotros, que las escuchamos después de estos siglos, consideramos que sus preguntas, como la conocida sugerencia del Sumo Sacerdote en un período posterior, es más, como muchas sugerencias de los hombres, habían predicho el futuro, aunque fuera de modo inconsciente.

VII

En el último día, el gran Día de la fiesta

Juan 7:37—8:11

«En el último y gran día de la fiesta», Jesús estaba otra vez en el Templo. Es prácticamente seguro que era el día final de la fiesta, y no, como algunos escritores modernos suponen, el octavo, el cual, en lenguaje rabínico, era considerado como «un festival en sí mismo» (comp. Yoma 3 *a* y otros).[1] Pero el interés solemne de la fiesta es tal, y a las ceremonias del último día, que hemos de procurar entender la escena. Tenemos aquí el único tipo del Antiguo Testamento no cumplido todavía; el único festival judío que no tiene contrapartida en el ciclo del año cristiano,[2] precisamente porque señala hacia adelante, a la gran esperanza de la iglesia, todavía no cumplida: la reunión de las naciones de la tierra para Cristo.

1. De ahí que la bendición que se pronuncia al comienzo de cada fiesta, en el caso de la de los Tabernáculos, no se dice sólo el primero, sino también en su octavo día (Sukk. 48 *a*). Los sacrificios para esta ocasión eran completamente diferentes de los de los «Tabernáculos»; las «tiendas» eran quitadas; y los ritos peculiares de la Fiesta de los Tabernáculos ya no se observaban. Esto se afirma de modo claro en Sukk. iv. 1, y la opinión divergente de R. Jehuda debe ser rehusada. Para los seis puntos de diferencia entre la Fiesta de los Tabernáculos y su octavo día véase el final del capítulo siguiente (VIII).

2. El obispo Haneberg habla de los aniversarios de los mártires como cumplimiento parcial de este significado típico de la fiesta.

La celebración de la fiesta correspondía a su gran significado. No sólo ministraban todas las familias sacerdotales durante esta semana, sino que se ha calculado que no menos de 446 sacerdotes, con el número correspondiente de levitas, como es natural, eran requeridos para el culto sacrificial. En general, los servicios eran los mismos cada día, excepto que el número de becerros ofrecido decrecía, de trece el primer día, a siete el séptimo día. Sólo durante los dos primeros días y el último día festivo (así como en el octavo de la fiesta) era de rigor el estricto descanso del sábado. En los días de media fiesta intermedios *(Chol haMoed)* aunque se podían llevar a cabo las tareas caseras corrientes y ordinarias, no se podía emprender ninguna nueva labor, a menos que fuera en servicio del público, y, especialmente, todo lo que se hacía, había de ser para la temporada festiva. Pero «el último, el gran día de la fiesta», venía marcado por observancias especiales.

Supongamos que formamos parte del número de fieles que en «el último, el gran día de la fiesta», están saliendo de sus «tiendas», al empezar el día, para tomar parte en el servicio que es llamado la *Lulabh (Lulabha* y *Luleybha* a veces), el cual, aunque propiamente significa «una rama», o «palma», consiste en una rama de mirto y una de sauce atadas con una palma en medio de ellas. Esto se consideraba el cumplimiento de la orden de Levítico 23:40. «El fruto (ramas) de árboles hermosos», mencionados en el mismo versículo de la Escritura, se suponía que eran el *Ethrog,* el llamado manzano del Paraíso (según Ber. R. 15, el fruto del árbol prohibido), una especie de fruto cítrico (Targ. Onkelos y Pseudo–Jon., y Jerus. sobre Lev. 23:40; Jos. Ant. xiii 13. 5.) Este *Ethrog* era llevado por cada participante en la mano izquierda. Apenas es necesario añadir que esta interpretación de Levítico 23:40 era dada por los rabinos (Vayy. R. 30, hacia el fin, ed. Vars., p. 47 *a*); quizá sea más interesante saber que éste era uno de los puntos de controversia entre los fariseos y los saduceos.

Empuñando cada uno la *Lulabh* en la mano derecha y el *Ethrog* en la izquierda, la multitud se dividía en tres comitivas. Algunos se quedaban en el Templo para asistir a la preparación del sacrificio matutino. Otro grupo seguía en una procesión, «Jerusalén abajo» (Sukk. iv. 5), a un lugar llamado Moza, la «Kolonia» del Talmud de Jerusalén (Jer. Sukk. iv. 3, p. 54 *b*), que algunos han intentado identificar con Emaús, el de la noche de la resurrección. (Hablaremos de esto más adelante.) En Moza cortaban ramas de sauce, con las cuales, en medio del sonido de las trompetas de los sacerdotes, adornaban el altar, formando un dosel de hojas a su alrededor. Pero una tercera compañía tomaba parte en un servicio más interesante. Acompañados por el sonido de la música, empezaba una procesión que partía del Templo. Seguía a un sacerdote que llevaba un cántaro de oro,

en que cabían unas tres *log* (menos de un litro). Seguía adelante, probablemente, a través del barrio de Ofel, que recientes investigaciones han mostrado que había estado cubierto de edificios hasta el mismo límite de Siloam (Siloé), abajo en el borde del valle Tyropoeon, en que se funde con el Cedrón. Hasta este día hay terrazas que señalan dónde estaban los jardines o huertos, regados por un manantial vivo, que se extendía desde los Jardines del Rey, por la fuente Rogel, hasta la entrada en el Tyropoeon. Aquí había la llamada «Puerta de la Fuente», y, todavía dentro de los muros de la ciudad, «el estanque de Siloam», que cuando rebosaba alimentaba a otro estanque a un nivel inferior. Como ya se ha dicho, estaba en el punto en que se unía el Tyropoeon con el valle del Cedrón en el ángulo sudeste de Jerusalén. El estanque de Siloam era alimentado por una fuente situada más arriba en la parte más estrecha del valle de Cedrón, que al presente lleva el nombre de «la fuente de la Virgen», pero representa la antigua En–Rogel y Gihón. En realidad, el mismo acueducto que comunicaba la una con la otra, con la inscripción de los obreros en ella, ha sido excavado recientemente.[3] Aunque sea, principalmente, de interés histórico, se puede añadir una frase. El estanque de Siloam es el mismo que el «estanque del Rey» de Nehemías 2:14 (ver Nehemías 3:15). Fue hecho por el rey Ezequías a fin de impedir a un ejército, que había puesto cerco a Jerusalén, el acceso a la fuente de Gihón, que no podía ser llevada dentro del muro de la ciudad, y, sin embargo, conducir las aguas de la fuente dentro de la ciudad mediante un acueducto (2º Crónicas 32:30; 2º Reyes 20:20). Esto explica el origen del nombre *Siloam*, «enviado» —un conducto— (Juan 9:7), o «Siloé», como dice Josefo. Finalmente, recordemos que era abajo en el valle de Gihón (o En–Rogel) que Salomón fue proclamado rey (1º Reyes 1:33, 38), en tanto que la facción opuesta estaba en medio de gran algazara, a punto de proclamar rey a Adonías, en la peña de *Zoheleth* (la moderna *Zahweileh*), a poca distancia (1º Reyes 1:9), desde donde, naturalmente, podían oír el sonido de las trompetas y los alaridos del pueblo que proclamaban rey a Salomón (v. 41).

Volvamos a nuestro punto. Cuando la procesión del Templo llegaba al estanque de Siloam, el sacerdote llenaba el cántaro de oro de agua del estanque.[4] Luego regresaban al Templo, calculando el tiempo de modo que llegaran cuando estaban poniendo los pedazos del sacrificio sobre el gran altar de los holocaustos (Tos. Sukk. iii. 8), hacia el fin del servicio del

3. Es curioso en este pasaje que la fuente del río es designada por la palabra *Moza*.
4. Excepto el sábado y en el primer día de la fiesta. En estos casos el agua había sido provista el día anterior.

sacrificio matutino ordinario. Con tres trompetazos de los sacerdotes se daba la bienvenida al sacerdote con el agua, cuando entraba por la «Puerta del Agua»[5] (la cual tenía su nombre a causa de esta ceremonia), y el sacerdote pasaba directamente al Patio de los Sacerdotes. Aquí se le unía otro sacerdote que llevaba el vino para la ofrenda de bebida. Los dos sacerdotes ascendían la «subida» del altar y se dirigían a la izquierda. Había dos embudos de plata allí, con la abertura estrecha dirigida hacia la base del altar. Se vertía el vino en el del este, que era algo mayor, y, al mismo tiempo, el agua, en el del oeste, con una abertura algo más estrecha, en tanto que el pueblo vitoreaba al sacerdote para que levantara la mano, que era la señal de que había vertido toda el agua en el embudo. Porque aunque se consideraba que el derramar el agua era una ordenanza instituida por Moisés, «una Halakhah de Moisés desde el Sinaí», éste era otro de los puntos disputados por los saduceos.[6] Y, ciertamente, para mostrar de modo práctico sus puntos de vista, un sumo sacerdote, Alejandro Janneus, en una ocasión lo había derramado al suelo. Alejandro fue casi asesinado, y en el motín que siguió murieron seis mil personas en el Templo (Sukk. iv. 9; Jos. Ant. xiii. 13. 5).

Inmediatamente después del «derramamiento del agua» venía el gran «Hallel», constituido por los Salmos 113 a 118 (inclusive), que era cantado antifonalmente, o sea, con respuestas acompañadas por la flauta. Cuando los levitas entonaban la primera línea de cada Salmo, el pueblo la repetía, en tanto que a cada una de las otras líneas respondían con un *Hallelu Yah* («Alabado sea el Señor»). Pero en el Salmo 118 el pueblo repetía no sólo la primera línea: «Oh, dad gracias al Señor», sino también éstas: «Oh, pues, sálvanos ahora, Jehová» (Salmo 118:25); «Señor, envíanos ahora prosperidad» (v. 25); y luego, al final del Salmo: «Oh, dad gracias al Señor». Cuando repetían estas líneas agitaban la *Lulabh*, que tenían en las manos, hacia el altar, como si con esta muestra del pasado expresaran la realidad y causa de su alabanza y recordaran a Dios sus promesas. Es este momento el que hay que recordar de modo especial.

El servicio matutino festivo iba seguido por la ofrenda de los sacrificios especiales para el día, con las ofrendas de bebida y el Salmo del día, que en «el último y gran día de la fiesta» era el Salmo 82, desde el versículo 5 (Sukk. 55 *a*; Maimónides, Yad haChas. Hilkh. Temid. uMos. x. 11 (vol. iii, p. 204 *a*). El Salmo, naturalmente, se cantaba, como siempre, acompañado de instrumentos musicales, y al final de cada una de las tres sec-

5. Una de las puertas que se abría desde «la terraza» en el lado sur del Templo.

6. Por otro lado, el rab. Akiba sostenía que el «verter el agua» estaba prescrito en la Ley *escrita*.

ciones los sacerdotes hacían sonar sus trompetas tres veces, en tanto que el pueblo se inclinaba en adoración. Como un ulterior símbolo de esta fiesta, que indicaba la congregación de las naciones gentiles, los servicios públicos terminaban con una procesión de los sacerdotes alrededor del altar, que entonaban: «Oh Jehová, sálvanos ahora, te ruego; te ruego, Jehová, que nos hagas prosperar ahora» (Salmo 118:25). Pero en «el último, el gran día de la fiesta», esta procesión de sacerdotes alrededor del circuito del altar se hacía, no una vez, sino siete veces, como si estuvieran dando vueltas, ahora con oración, al Jericó pagano que les había atajado el paso a la posesión de la tierra prometida. De ahí que el séptimo o último día de la fiesta fuera llamado el del «Gran Hosanna». Cuando el pueblo salía del Templo, saludaban el altar con palabras de gracias (Sukk. iv. 3), y en el último día de la fiesta sacudían las hojas de las ramas de sauce alrededor del altar y hacían pedazos de las palmas a golpes (u.s. 1 y 6). Aquella misma tarde desmantelaban las tiendas, y la fiesta había terminado (u.s. 8).

No ha de ser difícil determinar en qué parte de los servicios del «último, el gran día de la fiesta», Jesús, de pie, clamó: «¡Si alguno tiene sed, venga a mí y beba!» Tiene que haber sido con referencia especial a la ceremonia del derramamiento del agua, que, como hemos visto, era considerada parte central del servicio. Además, todos entenderían que sus palabras tenían que referirse al Espíritu Santo, puesto que el rito era reconocido universalmente como simbólico de su derramamiento. El verter el agua iba seguido inmediatamente del cántico de la *Hallel.* Pero después de esto tiene que haber habido una corta pausa para la preparación de los sacrificios festivos (la *Musaph*). Era entonces —inmediatamente después del rito simbólico del derramamiento del agua, inmediatamente después que el pueblo había respondido repitiendo aquellas líneas del Salmo 118, dado gracias y orado que Jehová les enviara salvación y prosperidad, y habían sacudido sus *Lulabh* hacia el altar, dando con ello gracias «de corazón, boca y manos», y luego, cuando había caído silencio sobre ellos— que Jesús se levantó y, alzando la voz para ser oído por todo el Templo, empezó a clamar. No interrumpió los servicios, porque ya habían cesado: los interpretó y los cumplió.

Tanto si lo vemos en conexión con los ritos profundamente conmovedores que acababan de terminar, y el cántico de alabanza que apenas habían dejado de oírse, o pensamos en ello como un gran paso hacia adelante en la historia de la manifestación de Cristo, la escena es igualmente asombrosa. Pero el día anterior habían estado divididos sobre Él, y las autoridades habían dado instrucciones de que lo prendieran; hoy, no sólo está en el Templo, ¡sino que al final de los ritos más solemnes de la fiesta afirma, de modo que todos lo pudieran oír, su pretensión de ser considerado como

el cumplimiento de todo aquello y el verdadero Mesías! Y, con todo, ni hay aspereza en su voz de autoridad ni amenazas de violencia en su proclamación. Es el Rey, manso, humilde, amoroso; el Mesías, que no va a quebrar la caña cascada, que no va a levantar su voz en tono de ira, sino hablar con acentos de compasión, condescendencia y amor, que nos manda a todos los que estamos sedientos que vayamos a Él y bebamos. Y, así, las palabras han permanecido en todos los tiempos como la llamada de Cristo a todos los que tienen sed, sea la que sea su necesidad o anhelo del alma. Pero cuando escuchamos estas palabras como fueron dichas originalmente, sentimos que marcan que la hora de Cristo había llegado; la preparación había pasado; la manifestación era presente, inconfundible, urgente y amante; y el conflicto final estaba a la vista.

De los que le escucharon, muy pocos pueden haber entendido que, si la invitación era verdaderamente real, y Cristo el cumplimiento de todo, entonces la promesa también había de tener su significado más profundo, que el que creía en Él no sólo iba a recibir la plenitud prometida del Espíritu, sino, a su vez, entregarla para la fertilización del yermo estéril alrededor. Era, verdaderamente, el cumplimiento de la promesa de la Escritura, no de una sino de todas: que en los tiempos mesiánicos, el *Nabhi*, «profeta», literalmente el que derramaba —se entiende— lo divino, no sería un individuo selecto, sino que Él derramaría sobre las criadas y sirvientes su Espíritu Santo, y así el desierto moral de este mundo cambiaría en un fructífero vergel. Verdaderamente, esto se expresa taxativamente en el Targum que parafrasea así a Isaías 44:3: «He aquí, como las aguas son derramadas sobre el suelo árido y esparcidas por el suelo seco, así voy a derramar el Espíritu de mi Santidad sobre tus hijos, y mi bendición sobre los hijos de tus hijos.» Lo que era nuevo para ellos era que todo esto estaba atesorado en Cristo, para que de su plenitud pudiéramos recibir los hombres, y gracia por gracia. Y, con todo, ni aun esto era nuevo del todo. Porque ¿no era el cumplimiento del antiguo clamor profético: «El Espíritu del Señor Jehová es sobre mí; por tanto, Él me ha ungido para predicar buenas nuevas a los pobres»? Así que no era nada nuevo, sólo el feliz cumplimiento de lo viejo, cuando Él hablaba de esta manera del Espíritu Santo, que recibirían todos los que creyeran en Él, no entonces, sino al tiempo de su exaltación mesiánica.

Y, así, no tenemos por qué maravillarnos de que muchos, al oírle, decían, aunque no con aquella convicción del corazón que les habría llevado a la entrega personal, que Él era el profeta prometido de antiguo, es decir, el Cristo, en tanto que otros, a su lado, viéndole que era galileo, el hijo de José, levantaban la objeción ignorante de que no podía ser el Mesías, puesto

que éste tenía que ser de la descendencia de David y venir de Jerusalén. Es más, tal era la ira de algunos contra el que consideraban un peligroso seductor de la gente humilde, que de buena gana habrían echado mano violentamente de Él. Pero, entre todo esto, el testimonio más fuerte sobre su persona y misión aún quedaba por decir. Vino, como con tanta frecuencia, del punto donde menos podía esperarse. Los dirigentes de los alguaciles del Templo, a quienes las autoridades habían encargado que estuvieran vigilando la oportunidad de apoderarse de Jesús, regresaron sin haber cumplido lo que se les había mandado, y esto cuando evidentemente la escena en el Templo tenía que haberles proporcionado un motivo suficiente para aprisionarle. A la pregunta de los fariseos sólo pudieron contestar lo que desde entonces ha permanecido indiscutiblemente un hecho de la historia, admitido por todos, amigo y enemigo: «Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre». Porque como todo anhelo espiritual y toda aspiración hacia arriba, no sólo de los hombres, sino también de los sistemas, consciente o inconscientemente tiende hacia Cristo (Juan 7:17), así nosotros podemos medir y juzgar todos los sistemas por éste, que ningún estudiante serio de la historia puede contradecir, que ningún hombre o sistema habló nunca como Él.

No era esto lo que los fariseos contradecían ahora, sino, más bien, la inferencia obvia, y podríamos añadir lógica, a sacar de ello. La escena que siguió es tan completamente judía, que ella sola bastaría para demostrar que el autor del cuarto Evangelio es un judío, o sea, Juan. El sarcasmo despectivo: «¿También vosotros habéis sido engañados?», va seguido de la indicación de la autoridad de los grandes y los entendidos, los que estaban de común auerdo en rechazar a Jesús. «Mas esta gente que no conoce la ley, son unos malditos». Esta gente del pueblo *(Am ha-arez),* ignorante, la canalla, sin letras. En otras partes previas de este libro se ha dicho bastante para explicar tanto la pretensión de autoridad de los fariseos como su desprecio indescriptible para la gente sencilla y sin letras. En cuanto a esto último, llegaba hasta el punto que rehusaban no sólo toda conexión de familia o amistad (Salmo 49 *b*), sino aun el pan de caridad, a los ignorantes (Baba B. 8 *b*); es más, en teoría por lo menos, habrían considerado su asesinato como si no fuera un pecado (Pes. 49 *d*), y aun les habrían eliminado de la esperanza de la Resurrección (Kethub. 111 *b*).[7] Pero ¿no es verdad que incluso en nuestros días este doble sarcasmo de los fariseos, puesto que no es un argumento, es la principal razón de la incredulidad de muchos? ¿Cuál de los entendidos cree en Él? Pero la multitud ignorante

7. Para más detalles el lector puede acudir a Wagenseil, Sota, pp. 516–519.

es llevada por la superstición a su ruina.

Se levantó uno de entre las autoridades del Templo, a quien una conciencia intranquila no permitía quedar en silencio. Era el miembro del Sanedrín Nicodemo, un discípulo nocturno, incluso al sol del mediodía. No podía callar, pero no se atrevía a hablar en favor de Cristo. Así que hizo una componenda de los dos, adoptando la actitud de un sanedrista rígido, justiciero: «¿Juzga acaso nuestra Ley a un hombre si primero no le oye, y conoce lo que está haciendo?» Desde el punto de vista rabínico no podría haberse pronunciado una sentencia más sana judicialmente. Sin embargo, estos lugares comunes no hacen mucho efecto sobre nadie y no sirven propósito alguno. No sirvió de ayuda a la causa de Jesús, y al mismo tiempo no disimuló la defensa de Nicodemo. Sabemos lo que se pensaba de Galilea en el mundo rabínico. «¿Acaso eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca ha surgido ningún profeta.»

Y así termina este incidente que podría haber dado tanto fruto para bien para todos los afectados. Una vez más Nicodemo quedó solo, como todo el que se ha atrevido y no se ha atrevido a dar un paso para Cristo a base de estos compromisos inútiles; solo, con el corazón dolorido, la conciencia oprimida y un gran anhelo insatisfecho.[8]

8. El lector se habrá dado cuenta que el relato de la mujer sorprendida en adulterio, así como el versículo previo (Juan 7:53 – 8:11), han sido dejados fuera de esta historia, aunque no de buen grado. Al decir esto no se intenta caracterizar esta sección como apócrifa, ni tampoco pronunciar opinión respecto a la realidad de que ocurriera el suceso. Porque contiene mucho que de modo instintivo sentimos es conforme al Maestro, tanto en lo que se dice que Cristo dijo como en lo que hizo. Todo lo que de mal grado tenemos que decir es que el relato, en su forma presente, *no* se hallaba en el Evangelio que escribió Juan, y, en realidad, no *podía* haber existido. Para un sumario de la evidencia externa en contra de la paternidad de Juan para este pasaje, me referiré al canón. Westcott; nota, *ad loc.*, en el «Speaker's Commentary». Pero hay también una evidencia interna, y para mí, por lo menos, muy congruente, en contra de su autenticidad; en todo caso, en su forma presente. Desde el principio al final es totalmente no judía. En consecuencia, los críticos imparciales que conocen o bien el procedimiento legal judaico, o los hábitos y modos de ver de la gente de aquel tiempo, se verían obligados a rechazarlo, aun cuando la evidencia externa fuera tan fuerte en su favor como lo es para el rechazo. El archidiácono Farrar, ciertamente, ha dedicado a la ilustración de este relato algunas de sus páginas más gráficas. Pero, con toda su capacidad y elocuencia, sus referencias a la Ley y observancias judías no son tales que satisfagan los requerimientos del criticismo. A esta objeción general a su corrección tengo que añadir una protesta contra las ideas o interpretaciones que presenta del estado moral de la sociedad judía de aquel tiempo. Por otra parte, desde cualquier punto de vista que

consideremos el relato –los acusadores, los testigos, el examen público, el traer a la mujer a Jesús o el castigo reclamado– presenta dificultades insuperables. El que hubieran llevado a Jesús una mujer sorprendida en acto de adulterio (y, al parecer, sin los testigos de su crimen); que un procedimiento en absoluto no judío, así como ilegal, hubiera sido perpetrado por «los escribas y los fariseos»; que esta infracción de la Ley, y de lo que el Judaísmo consideraría como decencia, hubiera sido cometida para «tentarle», o que los escribas hubieran sido tan ignorantes como para sustituir la estrangulación por el apedreamiento como castigo del adulterio; finalmente, que esta escena pudiera haber tenido lugar en el Templo, presenta un colmo de imposibilidades. Sólo puedo expresar sorpresa de que el archidiácono Farrar pueda haber sugerido que «la Fiesta de los Tabernáculos había pasado a ser una especie de festival de la vendimia, que habría dado lugar con frecuencia a actos de libertinaje e inmoralidad», o que las vidas de los religiosos de Israel «hubieran sido manchadas con estos pecados». La primera afirmación carece de base; en cuanto a la segunda, no recuerdo un solo caso en que se acusara de adulterio a un rabino de este período. Las citas de Sepp, en Leben Jesu (vol. v, p. 183), que aduce el archidiácono Farrar, no tienen nada que ver con el caso presente, por mucho que como cristianos reprobemos la conducta de los rabinos mencionados en ellas.

VIII

La enseñanza en el Templo en el octavo día de la Fiesta de los Tabernáculos

Juan 8:12-59

La sorprendente enseñanza en «el último, el gran día de la fiesta» no fue la única impartida en aquella oportunidad. La impresión que uno tiene es que después de haber hecho callar, según pensaban, a Nicodemo, los líderes de los fariseos se habían dispersado.[1] Los mensajes o discursos de Jesús que siguen, por tanto, tienen que haber sido pronunciados más tarde, aquel mismo día, o, lo que en todos sentidos parece más probable, todos o su mayor parte, el día siguiente,[2] que era el octavo de la fiesta, cuando el Templo se hallaría más lleno de fieles.

En esta ocasión hallamos a Cristo, primero en el lugar de las ofrendas (Juan 8:20) o Tesorería, y luego (v. 21) en un lugar no nombrado del edificio

1. Esto, aunque haya que rechazar Juan 7:53 por ser espurio. Pero todo el contexto parece implicar que para este tiempo el auditorio de Jesús se había dispersado.

2. Sin embargo, no es improbable que el primer discurso (vv. 12–19) pudiera haber sido pronunciado por la tarde del «último día de la fiesta», cuando el cese de los preparativos para la iluminación del Templo podía haber dado la ocasión externa para las palabras: «Yo soy la luz del mundo.» El *πάλιν* de los versículos 12 y 21 parece indicar en cada caso un nuevo período de tiempo. Además, es difícil suponer que todo lo que va del 7:37 a 8:59 hubiera tenido lugar en el mismo día. Sobre éste y otros argumentos acerca de este punto, ver Lücke, vol. ii., pp. 279–281.

sagrado, probablemente en uno de los «pórticos». Allí se gozaba de mayor libertad, puesto que estos «pórticos» que circundaban el Patio de los Gentiles no formaban parte del Santuario en el sentido estricto. Allí podía haber discusiones, en que la gente en general podía proponer preguntas, responder o asentir, no como en la Tesorería o lugar de las ofrendas, donde sólo podían participar los fariseos (v. 13). Por lo que se refiere a los particulares del presente relato, como los pórticos se abrían sobre el patio, los judíos podían recoger piedras para echárselas (lo que no habrían podido hacer en ninguna parte del Santuario), en tanto que, finalmente, Jesús podía fácilmente salir del Templo, entre la multitud que se movía a través de los pórticos, a las puertas exteriores.[3]

Pero el relato nos lleva primero a la «Tesorería», donde sólo «los fariseos» —o líderes— se habrían atrevido a hablar. Hay que notar bien que si no arrestaron a Jesús cuando se atrevió a enseñar en su recinto sagrado, y una doctrina para ellos tan desagradable, su inmunidad hay que adscribirla a un motivo más elevado, el decreto de Dios: «porque su hora aún no había llegado» (v. 20). Se puede formular aquí una pregunta de carácter arqueológico referente a la exacta localización de «la Tesorería» si los receptáculos para las contribuciones de beneficencia –la llamada *Shopharoth*, o «trompetas» (Sheqal. vi. 5)– estaban en la columnata alrededor del «Patio de las Mujeres», o bien en una de las dos «cámaras» en que se depositaban (Sheqal, v. 6), respectivamente, los dones sagrados[4] y las ofrendas votivas.[5] Lo primero parece lo más probable. En todo caso, sería dentro del «Patio de las Mujeres», el lugar de reunión común de los fieles y, como se ha dicho, la parte generalmente más frecuentada del Santuario[6]. Aquí, oyéndolo los líderes del pueblo, tuvo lugar el primer diálogo entre Cristo y los fariseos.

Este diálogo se abrió con lo que probablemente era una alusión tanto

3. Las tres últimas frases del versículo 59: «y salió del Templo atravesando por en medio de ellos, y así pasó», deben omitirse como espurias.

4. La llamada «cámara de los silenciosos» *(Chashaim)*, Sheqal. v. 6.

5. La «cámara de los vasos» *(Kelim)*. Fue probablemente en esta cámara que Agripa colgó la cadena de oro recordatorio de su cautividad (Jos. Antig. xix. 6, 1).

6. El «Patio de las Mujeres» (γυναικωνῖς, Jos. Guerr. Jud. v. 5, 3; comp. también v. 5, 2) era llamado así porque las mujeres no podían penetrar más adelante. Era el verdadero patio del Santuario. Aquí enseñó Jeremías (19:14; 26:2). Pero no es correcto afirmar (Westcott) que la Cámara del Concilio del Sanedrín (Gazith) estaba «entre el Patio de las Mujeres y el patio interior». Estaba en el ángulo sudeste del Patio de los Sacerdotes, y por tanto a bastante distancia del Patio de las Mujeres. Pero, sin hablar de la circunstancia de que el Sanedrín ya no se reunía en esta Cámara —incluso si ésta hubiera estado más cerca— la predicación de Cristo en la Tesorería no podía (en ningún período) «haber sido a oídas del Sanedrín», puesto que no había sido convocado aquel día.

a las grandes ceremonias de la Fiesta de los Tabernáculos como a su significado simbólico y a la expresa expectativa mesiánica de los rabinos. Como afirma la Mishnah: «En la primera noche (Sukk. v. 2), o, según dice el Talmud (Jer. Sukk. 55 *b*; Sukk. 53 *a*), en cada noche[7] de la semana festiva, «el Patio de las Mujeres» estaba profusamente iluminado, y la noche se pasaba en las demostraciones que ya se han descrito. Esto se llamaba «el gozo de la fiesta». Este «gozo festivo», cuyo origen es oscuro, sin duda estaba relacionado con la esperanza de la cosecha de gozo de la tierra en la conversión del mundo pagano, y por ello señalaba «a los días del Mesías». En relación con esto indicamos que el término «luz» era especialmente aplicado al Mesías. En un pasaje muy interesante de la Midrash (Bemidb. R. 15, ed. Varsov., p. 62 *a, b*) se nos dice que generalmente se hacían ventanas anchas dentro y estrechas fuera; en el Templo de Salomón ocurría lo contrario, puesto que la luz salía del Santuario para iluminar lo que había fuera. Esto nos recuerda el lenguaje del anciano y devoto Siméon, con referencia al Mesías (Lucas 2:32), que era una «luz para iluminar a los gentiles y la gloria de su pueblo Israel». La Midrash explica, además, que si la luz del Santuario estaba ardiendo siempre ante Jehová, la razón era, no que Él necesitara esta luz, sino que Él honraba a Israel con esta orden simbólica. En tiempos mesiánicos, Dios, en cumplimiento del significado profético de este rito, «encendería para ellos la Gran Luz», y las naciones del mundo les señalarían a ellos, que habían encendido la luz para Aquel que iluminaba a todo el mundo. Pero incluso esto no es todo. Los rabinos hablan de la luz original de la que Dios se había envuelto a sí mismo como con una vestidura (Ber. R. 3), y que no podía brillar de día, porque habría oscurecido la luz del sol. De esta luz había prendido la del sol, luna y estrellas (Bemidb. R. 15). Ahora quedaba reservada bajo el trono de Dios para el Mesías (Yalk. sobre Isaías 60), en cuyos días iluminaría una vez más. Finalmente, deberíamos mencionar un pasaje de otra Midrash (sobre Lamentaciones 1:16, ed. Vars., p. 64 *a, b*), en que, después de una discusión notable sobre algunos nombres del Mesías como «el Señor nuestra Justicia», «la Rama», «el Consolador», «Siloh», «Compasión», se relaciona su nacimiento con la destrucción del Templo[8] y su retorno con la restauración del mismo. Pero en dicho pasaje el Mesías es también designado de modo

7. Aunque el rabino Josué dice (en el Talmud) que durante ninguna de las noches de la semana festiva «probaban el sueño», éste es difícilmente creíble, y la afirmación de la Mishnah es más racional. Maimónides, sin embargo, adopta el punto de vista del Talmud (Hilch. Lul. viii. 12).

8. El pasaje es de gran importancia por lo que se refiere a las ideas mesiánicas de los rabinos. Ver Apéndice IX.

especial como el «Iluminador», y las palabras «la luz habita en Él» (Daniel 2:22) le son aplicadas.

Lo que se acaba de afirmar, muestra que la esperanza mesiánica del anciano Simeón (Lucas 2:32) expresaba verdadera y fielmente los pensamientos mesiánicos de la época. Demuestra, también, que los fariseos no podían haberse equivocado en cuanto al significado mesiánico en las palabras de Jesús respecto a la festividad pasada: «Yo soy la luz del mundo». Esta circunstancia es en sí misma evidencial, en lo que se refiere a este discurso de Cristo, de la verdad de este relato, y también la paternidad judía del cuarto Evangelio. Pero, realmente, todo el discurso, la discusión que sigue con los fariseos, así como el discurso siguiente a los judíos y la discusión con ellos, son peculiarmente judíos en su forma de razonar. En lo sustancial, estos discursos son una continuación de los que habían sido pronunciados anteriormente en esta fiesta. Pero llevan el argumento un paso importante hacia atrás y otro hacia adelante. La situación, ahora, se había aclarado, y ni uno ni otro tenían interés en esconder nada. Lo que Jesús había comunicado gradualmente a los discípulos, que estaban tan poco dispuestos a recibir, ahora había pasado a ser un hecho reconocido. Ya no era un secreto que los líderes de Israel y Jerusalén estaban procurando la muerte de Jesús. Esto se trasluce tras todas sus palabras. Y Él procuraba, a su vez, desviarlos de su propósito, no apelando a su compasión u otro motivo alguno inferior, sino reclamando como su derecho aquello por lo que querían condenarle. Él *era* el Enviado de Dios, el Mesías; aunque para conocerle y conocer su misión era necesaria una afinidad moral con Él y con Aquel que le había enviado. Pero esto llevaba a la verdadera raíz del asunto. Se necesitaba afinidad moral con Dios; ¿la poseía Israel como tal? *No la poseía*; es más, ningún hombre la poseía hasta que Dios se la daba. Esto no era exactamente nuevo en estos discursos de Cristo, pero ahora se afirmaba y desarrollaba de modo mucho más claro y en este sentido nuevo.

Tenemos, asimismo, tendencia a pasar por alto esta enseñanza de Cristo. Quizá ya lo hayamos hecho. Se refiere a la corrupción de toda nuestra naturaleza por el pecado, y de ahí la necesidad de la enseñanza de Dios, si hemos de recibir a Cristo o entender su dosctrina. Lo que es nacido de la carne, es carne; lo que es nacido del Espíritu, es Espíritu; por tanto, «no os maravilléis de que os haya dicho: Os es necesario nacer de nuevo». Ésta había sido la doctrina inicial enseñada a Nicodemo, y pasó, con su énfasis creciente, su enseñanza final a los maestros de Israel. No es san Pablo el que primero establece la doctrina de nuestra ruina moral completa; Pablo la había aprendido de Cristo. Forma la verdadera base del Cristianismo; es la razón última de la necesidad de un Redentor, y la *explicación* de la

obra que Cristo vino a hacer. El sacerdocio y la obra sacrificial de Cristo, así como el aspecto más alto de su misión profética y el verdadero significado de su realeza no de este mundo, están basados todos ellos en lo mismo. De modo bien marcado constituye el punto de partida en la divergencia fundamental entre los líderes de la Sinagoga y Cristo, y, podríamos decir, en todos los tiempos entre los cristianos y los no cristianos. Los maestros de Israel no sabían, no creían en la corrupción total del hombre —judío o gentil—, y, por tanto, no sentían la necesidad de un Salvador. No podían comprender que, «a menos que un hombre» —y menos un judío— haya «nacido de arriba», no puede entrar ni aun ver el Reino de Dios. No entendían su propia Biblia: la historia de la caída; no entendían a Moisés y los profetas; y ¿cómo podían entender a Cristo? No creían en ellos; ¿cómo podían creer, pues, en Él? Y, con todo, desde este punto de vista, aunque sólo desde éste, todo parece claro: la encarnación, la historia de la tentación y la victoria en el desierto, y aun la Cruz. Sólo el que, hasta cierto punto, ha sentido la agonía del primer jardín, puede entender *la del segundo*. Si hubieran entendido, mediante esta experiencia personal que todos hemos de tener de él, el protoevangelio de la gran lucha, y la gran victoria por el sufrimiento, habrían seguido sus líneas hasta el objetivo final en el Cristo como cumplimiento de todo. Y, así, también aquí eran verdaderas las palabras de Cristo, que es necesaria enseñanza celestial, y afinidad a lo divino, para entender su doctrina.

Esto está en la base, y es el objeto principal de estos discursos de Cristo. Como corolario, Él enseñó que Satanás no es un ser meramente malicioso, travieso, al que gusta causar daño por fuera, sino que es un poder moral del mal que nos retiene a todos; no al mundo gentil solamente, sino incluso a los más favorecidos, entendidos y exaltados entre los judíos. De este poder Satanás era la concentración y la personificación; el príncipe del poder de las «tinieblas». Esto hace patente el razonamiento de Cristo, tanto lo expresado como lo implicado. Él se presentó a ellos como el Mesías, y, por tanto, como la Luz del mundo. De ello resultó que, sólo al seguirle, el hombre podría «no andar en las tinieblas» (nótese el artículo definido), sino que tendría luz; y, nótese bien, no la luz del conocimiento, sino la de la vida (Juan 8:12). Por otra parte, se seguía que todos los que no estaban dentro de esta luz, estaban en tinieblas y en muerte.

Era una apelación a lo moral en sus oyentes. Los fariseos procuraban desviarlo en una llamada a lo externo y visible. Le pidieron testigos, o evidencia palpable, de lo que ellos decían era su propio testimonio sobre sí mismo (v. 13), sabiendo bien que esto sólo podía realizarse mediante alguna manifestación externa, visible, milagrosa, tal como antes le habían pedido

una señal del cielo. La Biblia, y especialmente la historia evangélica, está llena de lo que los hombres corrientemente, y muchas veces sin pensarlo, llaman milagroso. Pero en este caso lo milagroso habría pasado a ser mágico, y esto nunca lo es. Si Cristo hubiera cedido a su apelación y transferido la cuestión de lo moral a la esfera burdamente externa, habría cesado de ser el Mesías de la encarnación, tentación y cruz, el Mesías Salvador. Habría sido un no Mesías, el Mesías del evangelio para sólo unos pocos, en otra forma, una repetición de la tentación. Un milagro o señal habría sido en esta ocasión un anacronismo moral, lo mismo que sería hoy un milagro en estos días[9] cuando el Cristo hace su apelación a lo moral y se le contesta con una demanda relativa a que dé evidencia externa y material de su testimonio.

La interrupción de los fariseos (Juan 8:13) era del todo judía, y lo mismo su objeción. Tenía que ser contestada, y esto en la forma judía en que había sido presentada, en tanto que Cristo tenía al mismo tiempo que continuar dándoles su enseñanza anterior con respecto a Dios y la distancia a que ellos estaban de Él. Su objeción había seguido este principio fundamental judicial: «Una persona no puede acreditarse o dar garantía de sí misma» (Kethub. ii. 9). Aunque este principio era a veces duro e injusto,[10] evidentemente se aplicaba sólo a casos *judiciales*, y por ello implicaba que estos fariseos estaban juzgándole como sospechoso y le acusaban de ser culpable. La respuesta de Jesús fue clara. Aun dándose el caso de que su testimonio acerca de sí mismo no era apoyado, seguiría siendo verdad, y Él era competente para darlo, porque Él sabía, en realidad, de dónde procedía y adónde iba —su propia parte en esta misión, y su objetivo, así como el de Dios—, en tanto que ellos no conocían ni el uno ni el otro (Juan 8:14). Pero más que esto: su demanda de un testimonio procedía de la suposición de que eran los jueces, y Él el acusado —una relación que sólo surgía del ser juzgado según la carne—. El juicio espiritual sobre lo que hay dentro sólo le pertenecía a Él, que escudriñaba todos los secretos. Cristo, mientras estaba en la tierra, no juzgaba a los hombres, e incluso si lo hiciera, hay que recordar que Él no lo hacía solo, sino con el Padre, y como represen-

9. Es, en lo sustancial, la misma evidencia que requieren hoy los físicos negativistas de nuestros días. ¡No puedo imaginar una interpretación más a fondo falsa del carácter y enseñanza del Cristianismo que, pongamos por caso, la proposición de poner a prueba la eficacia de la oración pidiendo la recuperación de los que se hallan en la sala de un hospital! Esto representaría paganismo, no Cristianismo.

10. Así, el testimonio de un hombre que daba fe de que durante la ocupación pagana de Jerusalén su esposa nunca le había dejado, no fue admitido, y se le privó al marido de su esposa (Kethub. ii. 9).

tante suyo. De ahí que este juicio sería verdadero (vv. 15, 16). Pero en cuanto a la acusación principal, ¿era, en realidad, verdadera o buena según la ley? Según la Ley de Dios, había dos testimonios del hecho de su misión: el suyo propio y la atestación que se había evidenciado con frecuencia de su Padre. Y si se objetara que un hombre no podía dar testimonio en su propia causa, el mismo canon rabínico establecía que esto sólo se aplicaba si el testimonio no iba acompañado de otro. Pero si era corroborado (aun en la cuestión más delicada),[11] aunque fuera un esclavo masculino o femenino —que normalmente no eran aptos para dar testimonio—, era considerado válido.

El razonamiento de Cristo, sin abandonar un solo momento el nivel elevado de su enseñanza, era por completo incontrovertible desde el punto de vista judío. Los fariseos se dieron cuenta de ello, y aunque vieron claramente a quién se refería, procuraron evadirlo mediante una burla sarcástica: «¿Dónde está —no quién es— tu Padre?» Esto dio ocasión a Cristo para volver al tema principal de su discurso, que la razón de su ignorancia de Él era que ellos no conocían al Padre y, como resultado, que sólo el reconcerle a Él les daría el verdadero reconocimiento de su Padre (Juan 8:19).

Esta clase de respuesta sólo podía dar por resultado el madurar en sus corazones los intentos criminales de librarse de Jesús. Sin embargo, ¡*su* hora, la de Dios, no la de ellos, todavía no había llegado! Así pues, de nuevo le hallamos, ahora en uno de los pórticos —probablemente el de Salomón, enseñando, esta vez, «a los judíos». Nos imaginamos que eran principalmente, si no todos, judíos de Judea —quizás oriundos del mismo Jerusalén, que se daban cuenta de la intención de sus líderes de eliminar a Jesús—; no eran sus propios galileos a quien Él se dirigía. Era como una continuación de lo anterior, semejante a lo que Él les había dicho respecto a los sentimientos de ellos acerca de Él. Las palabras son de extrema tristeza; la despedida de Cristo a su pueblo rebelde, sus palabras y lágrimas sobre el Israel perdido; abruptas también, como si fueran frases rasgadas, o bien titulares de discursos especiales: «Yo me voy»; «Me buscaréis, pero moriréis en vuestro pecado»; «Adonde yo voy, vosotros no podéis venir». Y ¿no es esto totalmente cierto? Estos muchos siglos han visto a Israel buscando a su Cristo, y han perecido en su gran pecado de rechazarle; y allí donde se dirigieron Cristo y su Reino, la Sinagoga y el Judaísmo nunca

11. Kethub. ii. 9. Este testimonio solitario era válido sólo cuando era favorable, no cuando era adverso. En la ley del testimonio en general, comp. Saalschütz, Mos. Recht, pp. 604, 605.

han ido. Ellos creían que Él hablaba de su muerte, y no de lo que venía después de ella, que era lo que hacía. Pero ¿cómo podía su muerte establecer una separación tal entre ellos? Ésta fue la próxima pregunta que surgió en su mente (Juan 8:22). ¿Habría algo peculiar sobre su muerte, o significaba el *irse* el propósito de tomar su propia vida?[12]

Fue este malentendido de los fariseos que Jesús de modo breve pero enfático corrigió al decirles que la base de su separación era la diferencia de su naturaleza: ellos eran de abajo, Él era de arriba; ellos eran de este mundo, Él no era de este mundo. Por esta causa, ellos no podían ir a donde Él iba, puesto que tenían que morir en su pecado, según Él les había dicho: «si no creéis que yo soy» (vv. 23, 24).

Las palabras habían sido dichas intencionalmente de modo misterioso, para una audiencia judía. ¡No creemos que Tú eres! Pero «¿quién eres Tú?» Tanto si estas palabras eran pronunciadas con desprecio como si no, su pregunta les condena. En su frase interrumpida Jesús les había puesto a prueba, para ver en qué forma la completarían. ¡Así que era de esta manera! A pesar de todo este tiempo, ¡ellos no se habían dado cuenta todavía de quién era Él; no tenían aún una convicción sobre este punto, ni a favor suyo ni en contra suya, sino que estaban dispuestos a ser arrastrados por sus líderes! «¿Quién soy yo?»; ¿no os lo estoy diciendo desde el principio?; ¿ha variado mi testimonio, de palabra o de hecho, un solo punto acerca de quién soy? Yo soy el que en todo momento, desde el principio, os estoy diciendo que soy.[13] Entonces, dejando a un lado esta interrupción, volvió a su argumento (vv. 25, 26). Tenía aún que decirles muchas otras cosas, y tenía que juzgarles respecto a ellas, además de la amarga verdad de que

12. En general, esto se entiende como referencia a la supuesta creencia judía de que los suicidas ocupan el lugar inferior en la Gehena. Pero si miramos al contexto nos convenceremos que los judíos no podían haber entendido que Cristo indicara esto, que Él estaría separado de ellos por el hecho de ser enviado a la parte más baja de la Gehena. Además, este supuesto castigo de los suicidas sólo se deriva de un pasaje retórico de Josefo (Guerr. Jud. iii. 8, 5), que no es apoyado por ninguna afirmación de los rabinos. La definición rabínica –o más bien limitación– de lo que constituye el suicidio es notable. Así, ni Saúl, ni Ahitofel, ni Zimri son considerados como suicidas, porque lo hicieron para evitar caer en las manos de sus enemigos. El castigo del suicidio real, premeditado, se deja a Dios. Hay que hacer alguna diferencia en el entierro de los tales, pero no tal que sea causa de vergüenza para los supervivientes.

13. Sería imposible entrar aquí en un análisis o vindicación crítica de la traducción que hemos adoptado de este pasaje tan controvertido. El método seguido ha sido el volverlo a traducir literalmente al hebreo:

מתחילה הוא שגם דברתי אליכם

Esto podría producir: «Para empezar, el que yo también os digo»; o: «Desde el principio, el que yo os digo». Prefiero el último, y su significado el corriente en la traducción: «En primer lugar, el que os estoy diciendo que soy».

iban a perecer si no creían quién era Él; pero el que le había enviado a Él era verdadero, y Él tenía que seguir dando al mundo el mensaje que había recibido. Cuando Cristo se refería al mensaje como lo que «Él [Jesús] había recibido de él» (v. 26), evidentemente deseaba con ello poner énfasis sobre el hecho de que su misión, siendo de Dios, constituía su derecho a que ellos le obedecieran por fe. Pero éste era el mismo punto que, incluso en este mismo momento, ellos no entendían (v. 27). Y ellos iban a entenderlo no por medio de sus palabras, sino por los hechos, cuando ellos le habrían «levantado», como ellos creían, a la cruz, pero, en realidad, a su camino a su gloria (v. 28).[14] Entonces ellos percibirían el significado de la designación que Él se había dado a sí mismo el derecho reclamado fundado en ella (v. 28, comp. v. 24). «Entonces conoceréis que yo soy.» Entretanto: «No hago nada por mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo. Y el que me envió, está conmigo; no me ha dejado solo el Padre, porque yo hago siempre lo que le agrada.»

Si los judíos no llegaron a entender la expresión «levantado», que puede significar su exaltación, aunque significaba, en primer lugar, su cruz, había por lo menos en la apelación de Jesús a sus propiass palabras y hechos, como testimonio de su misión y prueba de la ayuda y la presencia de Dios en ellas, tal sinceridad y genuinidad, que se abrió camino en los corazones de muchos. De modo espontáneo sintieron y creyeron que su misión tenía que ser divina. Tanto si esto era expresado de modo claro como si no, Jesús se dirigía ahora a aquellos que hasta este punto —por lo menos durante un momento— creyeron en Él. Se hallaban en la crisis de su historia espiritual, y Él debía dejar impreso en ellos lo que procuraba enseñar desde

14. Como indica rectamente el canón. Westcott (Juan 12:32), el término «levantar» incluye a la vez la muerte y la gloria. Si nos preguntamos qué palabra hebrea incluye el *sensus malus* así como el *sensus bonus*, se nos ocurre que habría sido usado el verbo *Nasa* (נשא) (comp. Génesis 40:19 con el versículo 13). Porque suponemos que la palabra usada por Cristo en esta primera parte de su ministerio no podría haber implicado por necesidad una predicción de su crucifixión, y que los que la oyeron, más bien, imaginaron que se refería a su exaltación. Hay un pasaje curiosamente ilustrativo aquí (en Pesiqta R. 10), en que un rey, habiendo dado órdenes de que la cabeza de su hijo fuera «levantada» (ראשו שאו את), que debía ser colgado (את ראשו חלו), es exhortado por su tutor a que exima al que era su «moneginos» (unigénito). Al contestar el rey que él estaba obligado a hacer valer la palabra que ya había dado, el tutor le contesta indicándole que el verbo *Nasa* significa levantar en el sentido de exaltar como en el de ejecutar. Pero, además del verbo *Nasa*, hay también el verbo *Zeqaph* (זקף), que en aramaico y en siríaco son usados, los dos, para levantar y para colgar, especialmente para crucifixión; y, finalmente, el verbo *Tela* (תלא o תלה), que significa, en primer lugar, elevar y, secundariamente, colgar o crucificar (ver Levy, Targum, Wörterb. ii., p. 539 *a* y *b*). Si fuera usado este último verbo, entonces la expresión judía *Taluy*, que se da a modo de oprobio a Jesús, después de todo representaría la designación original por la cual Él describe su propia muerte como «el que es levantado».

el principio. Por su naturaleza alejados de Él, eran esclavos. Sólo si *permanecían* en su Palabra llegarían a conocer la verdad, y la verdad les haría libres. El resultado de este conocimiento sería moral, y por ello este conocimiento no consistía meramente en creer en Él, sino en hacer de su Palabra y su enseñanza parte de ellos mismos, permaneciendo en ella (vv. 30–32). Pero era esta misma aplicación moral la que ellos resistían. En esto Jesús también había usado sus propias formas de pensar y enseñar, sólo que en un sentido mucho más elevado. Porque, según la tradición de ellos, sólo era libre el que laboraba en el estudio de la Ley (Ab. Baraitha vi. 2, 23 *b*; Erub. 54 *a*, línea 13 desde la base). No obstante, la libertad de la cual hablaba Él no venía a través del estudio de la Ley,[15] sino de permanecer en la palabra de Jesús. Pero era precisamente a esto que se resistían. Y, así, no hicieron caso de la aplicación espiritual de las palabras de Jesús y recayeron en la aplicación nacional. Así como esto es una evidencia más de la paternidad judía del Evangelio, lo es también la típica jactancia judía de que, como hijos de Abraham, nunca habían estado bajo servidumbre, ni podían estarlo. Se necesitaría mucho tiempo para enumerar todos los beneficios supuestos derivados del hecho de descender de Abraham. Basta, aquí, citar el principio casi fundamental: «Todos los de Israel son hijos de reyes» (Shabb. 67 *a*; 128 *a*), y su aplicación a la vida común, que como «hijos de Abraham, Isaac y Jacob, ni aun las fiestas de Salomón podrían ser bastante buenas para ellos» (Baba Mets. vii. 1).

Pero el Señor no se lo dejó pasar. Les indicó que había una servidumbre que ellos no conocían (Juan 8:34), la del pecado, y, entrando al mismo tiempo en la ideas de ellos, les dijo que la continuación en esta servidumbre acabaría en servidumbre y rechazo nacional: «Porque el esclavo no queda en la casa para siempre.» Por otra parte, el Hijo permanece para siempre; aquel a quien Él hizo libre por adopción en su familia, éste sería libre en realidad y esencialmente (v. 35). Entonces, debido a su propio embotamiento, Jesús volvió a hablar de su idea favorita: la de ser del linaje de Abraham. Aquí había, ciertamente, un sentido evidente de que, en cuanto a su descendencia natural, lo eran. Pero había también una descendencia moral, y ésta era la única de valor. Ésta es una nueva enseñanza celestial desconocida por ellos, y nuestro Señor ahora la aplica en una forma que ellos no podían dejar de entender ni podían contradecir, y que estaba conectada al mismo tiempo con el tono general de su enseñanza. ¿Linaje de Abraham? Pero ellos estaban pensando en matarle, y esto, por el hecho de que la

15. Con referencia a Éxodo 32:16, un juego de palabras en que la palabra *Charuth* (grabado) era interpretada *Cheyruth* (libertad).

Palabra de Cristo no tenía curso libre en ellos, no podía penetrar en ellos. Su Palabra era lo que Él había *visto* (no oído) cerca del Padre, porque su presencia allí era eterna. Los actos de ellos eran lo que habían *oído* de su propio padre. Y así les mostró —como respuesta a su interpelación— que su padre no podía haber sido Abraham por lo que se refería al linaje espiritual (vv. 37, 40). Ahora empezaban a darse cuenta de lo que significaba, pero sólo para aplicarlo mal, según su prejuicio judío. Su linaje espiritual —insistieron ellos— tenía que ser de Dios, puesto que descendían legítimamente de Abraham (v. 41). Pero el Señor disipó aún esta idea al mostrarles que si ellos descendieran espiritualmente de Dios, no habrían rechazado su mensaje, ni intentarían matarle, sino que le reconocerían y le amarían (v. 42).

Pero ¿por qué no comprendían su lenguaje? (vv. 43, 47). Porque eran moralmente incapaces de oírlo; y esto debido a lo pecaminoso de su naturaleza, un elemento que el Judaísmo no ha tenido nunca en cuenta. Y así, con infinita sabiduría, Cristo, una vez más, dirigió de nuevo su discurso a lo que Él quería enseñarles referente a la necesidad del hombre, tanto si se trataba de un judío o un gentil, de un Salvador y de la renovación por el Espíritu Santo. Si los judíos eran moralmente incapaces de escuchar sus palabras y acariciaban intentos criminales, era debido a que, hablando moralmente, su linaje era el del Diablo. Él hablaba de modo muy diferente de las ideas judaicas (ver Libro II, cap. V) con respecto al mal moral de Satanás, tanto en calidad de homicida como de mentiroso; un homicida desde el principio de la historia de nuestra raza, y uno que «no permanecía en la verdad, porque la verdad no estaba en él». Por lo que «cuando habla mentira» —tanto si es a nuestros primeros padres o ahora respecto a Cristo—, «de lo suyo habla, porque es mentiroso, y el padre de la mentira (del que dice o cree mentiras)». ¿Cuál de ellos podría redargüirle de pecado? Por tanto, si decía verdad, y ellos no le creían, era debido a que no eran de Dios, sino, como Él les había mostrado, de su padre el Diablo.

El argumento es incontrovertible, y les pareció que sólo había una manera de rechazarlo: un judío *Tu quoque*, una adaptación del «Médico, cúrate a ti mismo»: «¿No decimos bien nosotros, que Tú eres samaritano, y que tienes demonio?» Es extraño que la primera cláusula de este reproche haya sido entendida tan mal, y, con todo, su explicación directa está en la superficie. Basta con que la traduzcamos al lenguaje que los judíos habían usado. En modo alguno es posible interpretar la designación «samaritano» con que los judíos increpan a Jesús como indicando nacionalidad. Incluso en la misma fiesta habían objetado a sus pretensiones mesiánicas por el hecho de que era (según ellos suponían) galileo (7:52). Ni había venido a

Jerusalén desde Samaria (Lucas 9:53); ni podían llamarle así (como sugieren algunos comentaristas) porque era «un enemigo» de Israel, o un «infractor de la Ley», o «no apto para dar testimonio», porque ninguna de estas circunstancias habría llevado a los judíos a llamarle con el término «samaritano». «Pero en el lenguaje en que ellos hablaban, lo que se traduce en griego como "samaritano" habría sido o bien *Kuthi* (כותי), que, aunque significa literalmente samaritano (de *Kuth* o *Kutha*; comp. 2º Reyes 17:24, 30), es casi siempre usado en el sentido de "hereje", o bien *Shomroni* (שמרוני). Esta última palabra merece una atención especial.[16] Literalmente significa también "samaritano"; pero el nombre *Shomron* (quizá por su conexión con Samaria) es, asimismo, usado a veces como el equivalente de *Ashmedai*, el Príncipe de los demonios.[17] Según los cabalistas, *Shomron* era el padre de Ashmedai, y, por ello, lo mismo que *Sammael*, o Satanás. Ésta era una creencia judía muy extendida, según se ve en la circunstancia de que en el Corán (que en estas cuestiones reproduciría la tradición popular judía) se dice que Israel fue seducido a la idolatría por *Shomron* (L'Alcoran, trad. por Sieur du Ryer, p. 247), en tanto que en la tradición judía esto es atribuido a Sammael (Pirqé del rab. Eliez. 45, ed. Lemb., p. 59 *b*, línea 10 desde la base). Si, por tanto, el término aplicado por los judíos a Jesús era *Shomroni* —y no *Kuthi*, "hereje"—, se traduciría literalmente "hijo del diablo".»

Esto explicaría también por qué Cristo sólo replicó a la acusación de tener un demonio, puesto que las dos acusaciones serían una sola: «Tú eres un hijo del demonio y tienes un demonio». Con incomprensible paciencia y misericordia Él casi lo pasó por alto, insistiendo, más bien, para su enseñanza, en el hecho de que cuando ellos le deshonraban, Él, en cambio, honraba a su Padre. No rebatió sus acusaciones. Lo que le interesaba era la gloria de su Padre; la vindicación de su propio honor Él la dejaba a su Padre; aunque ¡ay de aquellos que deshonraban de tal forma al Enviado de Dios el día del juicio! (Juan 8:50). Luego, como deteniéndose en profunda compasión sobre esta terrible cuestión, una vez más insistió sobre el gran tema de su discurso: que sólo «si un hombre guarda su Palabra (tanto en el sentido de tener la consideración como de observarla) no mirará directamente a la muerte [no tendrá que fijar sus ojos en ella][18] en la eter-

16. Comp. Kohut, Jüd. Angelol., p. 95.
17. Ber. R. 36, ed. Vars., p. 65 *b*, línea 5 desde la base; Yalkut sobre Job 21, vol. ii., p. 150, línea 16 desde la base.
18. Esta palabra tiene un sentido peculiar y notable, *θεώρεω*, el mirar fijamente, con intención, que ya hemos mencionado antes.

nidad»: nunca llegará cerca a la terrible visión de lo que es realmente la muerte, de los que pasaron a ser como Adán en la hora de su caída.

Era de esta muerte, como se ha hecho notar varias veces, como consecuencia de la caída, que los judíos no sabían nada. Y, así, una vez más entendieron que se trataba de la muerte física,[19] y como Abraham y los profetas habían muerto, consideraban que Cristo presentaba pretensiones superiores a las de ellos (vv. 52, 53). El discurso contenía todo lo que Él había deseado presentar delante de ellos, y sus objeciones estaban degenerando en una controversia. Era ya hora de terminarlo con una aplicación general. La cuestión, añadió Jesús, no era lo que *Él* había dicho, sino lo que Dios decía de Él, ese Dios, a quien ellos reclamaban como suyo, y a quien no conocían todavía, pero a quien Él conocía, y cuya palabra Él «guardaba».[20] Pero en cuanto a Abraham, se había «regocijado» de que había de ver el día de la venida de Cristo, y, viendo su gloria, se regocijó. Incluso la tradición judía no podía contradecir esto, puesto que había dos partidos en la Sinagoga, de los cuales, el uno creía que cuando este horror de la gran oscuridad cayó sobre él (Génesis 15:17), a Abraham, en visión, se le mostró no sólo esto, sino el mundo venidero; y no sólo los sucesos de la «edad» presente, sino los de los tiempos mesiánicos (Ber. R. 44, ed. Vars., p. 81 *b*, líneas 8, 7, 6 desde la base).[21] Y ahora no se trataba de un malentendido por parte de ellos, sino de una interpretación voluntariamente falsa. Jesús había hablado de Abraham como viendo su día; ellos lo interpretaron como si Jesús hubiera visto el día de Abraham, y le echaron en cara que esto era inadmisible. Tanto si con ello intentaban o no sacar de Él una declaración de su duración eterna, y, por consiguiente, de su

19. Jesús hablaba de «ver»; ellos, de «gustar» la muerte (vv. 51, 52). La palabra טעם «gustar», es usada precisamente en este sentido por los rabinos. Así, en el Jer. Targum sobre Deuteronomio 32:1. En Ber. R. 9 se nos dice que originalmente había sido destinado que el primer hombre nunca gustara la muerte. De nuevo: «Elías no gustó la muerte» (Ber. R. 21). Y, trópicamente, en un pasaje como éste: «Si alguno gustara un gusto (o sea, tiene un anticipo o presentimiento) de la muerte, que no se quite los zapatos cuando va a dormir» (Yom. 78). Se usa también de sueño, como: «Durante todos los días del gozo de la Fiesta de los Tabernáculos no gustamos el sabor del sueño» (Succ. 53 *a*). No hay que añadir otras citas.

20. Sobre la expresión «guardar» (τηρεῖν) su Palabra, Bengel observa, con hermosas palabras: *doctrinam Jesu, credendo; promissa, sperando; facienda, obediendo.*

21. En el Targum de Jerusalén sobre Génesis 15 también parece implicarse que Abraham vio en visión todo lo que había de acontecer a sus hijos en el futuro, e igualmente la Gehena y sus tormentos. Hasta donde puedo colegir, sólo lo último parece implicado en el Targum Pseudo–Jonatán, pero no lo primero.

Nota sobre las diferencias entre la Fiesta de los Tabernáculos y la del Octavo día (ver p. 91, nota 1). Los seis puntos de diferencia que marcan el octavo día como una fiesta

divinidad, ya no había por qué esperar más tiempo para hacer una declaración plena de ello; así que con énfasis divino se lo dijo con palabras que ellos no podían confundir: «De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham naciese, YO SOY.»

Fue como si hubieran estado esperando estas palabras. Con furia salieron del pórtico al Patio de los Gentiles —había un significado simbólico incluso en esto— para recoger piedras con miras a arrojárselas. Pero una vez más su hora no había llegado todavía, y su furia fue impotente. Se escondió de ellos en un momento —algo que podía hacer fácilmente— en alguna de las muchas cámaras, pasajes y puertas del Templo, y desapareció.

Ésta había sido la primera revelación y admisión clara y simple de su divinidad, y tuvo lugar «en medio de sus enemigos», y cuando más desprecio arrojaban sobre Él. Ahora esta confesión sería renovada tanto de palabra como de hecho; porque «el fin» de la misericordia y el juicio no había llegado todavía, pero se estaba acercando de modo terrible.

---

separada son indicados por las palabras y letras recordatorias פז״ר קש״ב, y son como sigue: 1) Durante los siete días de los Tabernáculos oficiaban los sacerdotes de todos los «cursos», mientras que en el octavo los servicios sacrificiales eran designados, como se acostumbraba, por *suertes* (פיס). 2) La bendición al *comienzo* de la *fiesta* era pronunciada de nuevo en el octavo día (זמן). 3) El octavo día era designado en oración y por ordenanzas especiales como una *fiesta* separada (רגל). 4) La diferencia en los *sacrificios* (קרבן). 5) La diferencia en los *Salmos*; en el octavo (Soph. xix. 2), probablemente Salmo 12 (שיר). 6) Según 1º Reyes 8:66, la diferencia en cuanto a la *bendición* (ברכה).

IX

La curación del ciego de nacimiento

Juan 9

Después de la escena en el Templo que hemos descrito en el capítulo anterior, y haberse apartado Cristo de sus enemigos, podríamos suponer que no ocurriría ningún gran suceso en aquel día, dentro o cerca de los precintos del Santuario. Y, no obstante, por la conexión íntima de los relatos, llegamos a la conclusión de que no habría transcurrido mucho tiempo hasta que tuvo lugar la curación del ciego de nacimiento.[1] Probablemente ocurrió el día después de los sucesos antes mencionados. Sabemos que era un sábado (Juan 9:14), y esta marca reciente del tiempo, así como la multiplicidad de las cosas hechas y todo el estilo del relato, nos hacen pensar que no fue al atardecer del día que había hablado a ellos primero en la Tesorería y después en el pórtico.

Hay una suposición muy bien fundada en otros dos puntos, aunque no podemos ofrecer certeza. Recordemos que la entrada del Templo y los patios era entonces —como ahora las iglesias en el continente europeo— el lugar preferido por los que solicitan limosnas, como caridad (Hechos 3:2); recordando, también, lo rápidamente que se difundió el conocimiento

1. Godet supone que tuvo lugar por la noche del octavo día de la fiesta. Por otra parte, el canón. Westcott lo relegaría, tanto el cap. 9 como el 10, a la Fiesta de la Dedicación. Pero no me convence su interpretación.

del hecho de su curación, y asimismo lo pronto que sus padres y el ciego curado aparecieron ante los fariseos, posiblemente en el Templo; por último, lo fácilmente que el Salvador sabía dónde le encontraría (Juan 9:35), podemos conjeturar que el milagro tuvo lugar a la entrada del Templo o en el monte del Templo. Segundo: tanto el hecho como, en especial, las palabras de Cristo parecen estar tan juntas con lo que había precedido, que no creemos equivocarnos al considerar que forman una continuación de ello.

No es difícil hacerse cargo de la escena ni entender los comentarios de todos los que tomaron parte en ella. Era un sábado —el día después del octavo de la fiesta—, y Cristo, con sus discípulos, estaba pasando; es de suponer que en dirección hacia el Templo, donde este mendigo ciego probablemente se sentaría y solicitaría la limosna en términos iguales o semejantes a éstos, que eran comunes en aquel tiempo: «Ganad mérito por medio de mí»; o: «Tú, de tierno corazón, gana mérito por mí, para tu propio beneficio».

Pero, naturalmente, en el día de sábado no pediría ni recibiría limosnas, por más que su presencia en el sitio acostumbrado le aseguraría que lo notaran y quizá llevaría a donativos privados. Verdaderamente, los ciegos tenían especial derecho a la caridad (Peah viii. 9); y el Talmud de Jerusalén (Jer. Peah viii. 9, p. 21 *b*) refiere algunos ejemplos conmovedores de ternura que fueron mostrados a ciegos. Cuando el Maestro y sus discípulos pasaron, Jesús «vio» al mendigo con aquella mirada que los que le seguían sabían que estaba llena de sentido. Con todo, tan completamente judaizados estaban por su contacto con los fariseos, que ninguna idea de misericordia les vino a la mente, sino que sólo le hicieron una pregunta típica y verdaderamente judía: «Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego?»

La pregunta era completamente judaica. Se podrían aducir muchos ejemplos en que se dice que algún pecado ha sido castigado inmediatamente con un ataque, una enfermedad y aun la muerte; y hallamos constantemente rabinos que cuando encuentran a estas personas desgraciadas, les preguntan cómo o por qué pecado les ha ocurrido esto. Pero como este hombre era «ciego de nacimiento», cabría la posibilidad de que se tratara de algún pecado real antes del nacimiento, y por lo menos podía considerarse en forma especulativa, ya que el «impulso malo» (Yetser haRa) podía entrar en actividad incluso entonces (Sanh. 91 *b*; Ber. R. 34). Al mismo tiempo, tanto el Talmud como la acusación ulterior de los fariseos: «En pecado naciste», implican que en estos casos la explicación alternativa sería considerada, y que la ceguera podía ser causada por el pecado de sus

padres.[2] Era una opinión judía común que los méritos y deméritos de los padres aparecerían en los hijos. De hecho, hasta los trece años de edad un niño era considerado, por así decirlo, parte de su padre, y que sufría por su culpa (Shabb. 32 *b*; 105 *b*; Yalkut sobre Rut, vol. ii., par. 600, p. 163 *c*). Más que esto: los pensamientos de una madre podían afectar al estado moral del hijo no nacido, y la terrible apostasía de uno de los más grandes rabinos, en la creencia popular, había sido causada por el deleite pecaminoso experimentado por su madre al pasar por un bosquecillo de ídolos (Midr. sobre Rut. 3:13). Finalmente, ciertos pecados especiales en los padres resultaban en enfermedades específicas en su descendencia, y una de las mencionadas (Nedar. 20 *a*) era el causar ceguera en los hijos. Pero la impresión que queda en nuestra mente es que los discípulos no estaban seguros de ninguna de estas dos soluciones de la dificultad. Les parecía un misterio, inexplicable bajo la suposición de la infinita bondad de Dios, y al cual ellos procuraban aplicar la solución común judía. Muchos misterios similares nos hacen frente en la administración de la providencia de Dios, preguntas que parecen imposibles de contestar, pero a las cuales procuramos dar respuestas, quizá, no mucho más sabias que las que sugerían los discípulos.

Pero ¿por qué buscar la respuesta en absoluto de estos misterios, puesto que no poseemos todos los *datos*, y quizá sólo unos pocos, de los que son necesarios para obtenerla? Hay un aspecto de la adversidad, sin embargo, y una extraña dispensación del mal en los cuales la luz de las palabras de Cristo brilla aquí como una nueva aurora. Hay una razón física, natural, de estas adversidades. Dios no las ha enviado de modo especial, en el sentido de ser debidas a su intervención o causación primaria, aunque Él las ha enviado en el sentido de ser con su conocimiento, voluntad y dominio. Han venido en el curso ordinario de las cosas, y su origen puede buscarse en causas que, si las conociéramos, se vería que son la continuidad o secuela de las leyes que Dios ha impuesto en su creación, y que son necesarias para su continuidad ordenada. Y, además, todas estas consecuencias malas de la operación de las leyes de Dios son, en último ejemplo, la maldición que el pecado ha traído sobre el hombre y la tierra. Con éstas sus leyes, y con sus malas consecuencias para nosotros a través de la maldición del pecado, Dios no interfiere en el curso ordinario de su Providencia; aunque erraría el que se atreviera a negar la posibilidad de lo que pueda parecer interfe-

2. Esta opinión, sin embargo, no tiene nada que ver con la «transmigración de las almas», una doctrina que equivocadamente se ha supuesto que Josefo imputaba a los fariseos. El malentendido de Guerr. Jud. ii. 8, 14 debería corregirse con Ant. xviii. 1, 3.

rencia, aunque no lo es, puesto que las causas naturales que llevan a estas malas consecuencias pueden ser afectadas de modo fácil, natural y racional. Pero hay otro aspecto, más alto, en esto, puesto que Cristo ha venido y es, en realidad, el Sanador de toda enfermedad y mal, al ser el que quita su causa moral última. Esto está indicado en sus palabras cuando, poniendo a un lado la burda alternativa sugerida por los discípulos, Él les dijo que era así a fin de que «se manifestasen en él las poderosas obras de Dios». Ellos querían saber el «porqué», Él les dijo el «para qué» de la calamidad del hombre; ellos querían entender su razón en cuanto al origen, Él les dijo lo razonable de ella al considerar el propósito para que éste, y todo sufrimiento similar, serviría, por el hecho de que Cristo vino, el Sanador del mal, porque es el Salvador del pecado. Así Él transfirió la cuestión desde el terreno intelectual al del propósito moral de que el sufrir puede ser útil. Y esto no es en sí mismo ni a causa de algún destino o designio, sino porque la venida y obra de Cristo lo ha hecho posible para todos. El pecado y sus consecuencias son todavía los mismos, porque «el mundo está establecido de modo que no se puede mover». Pero, por encima de todo, se ha levantado el Sol de Justicia que en sus alas trae curación; y si nos abrimos a su influencia, estos males pueden servir a su propósito y así tener esto por su razón, no por lo que se refiere a su génesis, sino a su continuidad: «que las obras de Dios puedan ser manifestadas».

El hacer esto una realidad para nosotros era la «obra del que le envió», y para hacerla fue Él enviado. Y rápidamente ahora Él tiene que hacerla, para ejemplo perpetuo, durante las pocas horas que todavía le quedan de su breve día de trabajo (Juan 9:4, 5). Esta figura era familiar a los judíos (Ab. ii. 15), aunque es posible que al poner énfasis sobre la brevedad del tiempo, Él puede haber prevenido toda objeción sobre el hecho de que le curara en día de sábado. Pero es de mayor importancia aún el notar en qué forma los dos pensamientos centrales del discurso del día previo ahora eran tomados de nuevo y destacados en el milagro que sigue. Estos pensamientos eran que Él hacía la obra que Dios le había enviado a hacer (Juan 8:28, 29; comp. 9:4), y que Él era la luz del mundo (8:12; comp. 9:5). Él no podía dejar de brillar como su luz en tanto que Él estuviera en el mundo. Y esto, al presente, es lo que simbolizaba (y ¿no es cada milagro un símbolo?) en la curación del ciego.

Notamos una vez más que en sus hechos, como en sus obras, el Señor adoptaba las formas conocidas y usadas por sus contemporáneos, en tanto que Él las llenaba de una sustancia distinta. Ya se ha dicho (Libro III, cap. XXXIV) que la saliva era considerada comúnmente como un remedio para las enfermedades del ojo, aunque, como es natural, no para curar la ceguera.

Con esto hizo barro, que usó, y añadió a ello la instrucción de ir a lavarse en el estanque de Siloé, un término que literalmente significa «enviado». Un simbolismo, éste, del que fue Enviado por el Padre. Porque todo es aquí simbólico: la cura y los medios. Si nos preguntamos por qué fueron usados medios en este caso, sólo podemos sugerir que fueron usados, en parte, por amor a aquel que había de ser curado, y, en parte, por aquellos que luego habían de oírlo. Porque el ciego parece no haber tenido idea del carácter del que le curaba (Juan 9:11), y necesitaba el uso de algunos medios para hacerle receptivo, podríamos decir. Por otro lado, no sólo el uso del medio, sino su inadecuación al resultado, tiene que haber impresionado a todos. Simbólicos eran, también, estos medios. La vista fue restaurada por medio de la arcilla, hecha con tierra y la saliva de Aquel cuyo aliento había, al principio, inspirado vida en la arcilla; y esto fue luego lavado en el estanque de Siloé, de cuyas aguas habían sido sacadas las que fueron vertidas en la Fiesta de los Tabernáculos, las cuales simbolizaban el derramamiento de la nueva vida del Espíritu. Finalmente, si se pregunta por qué un milagro así había de hacerse a uno que no tenía fe previamente, que ni aun, al parecer, sabía nada de Cristo, sólo podemos repetir que el hombre mismo había de ser un símbolo: «para que las obras de Dios fueran manifestadas en él».

Y, así, lo que los fariseos habían buscado en vano, les era ofrecido cuando lo necesitaban. Con inimitable simplicidad, que es una garantía de que no está relatando una leyenda, se registra la obediencia y la curación del ciego. Luego va al estanque a lavarse. Hemos de creer que el primer impulso del ciego, una vez curado, había de ser el buscar a Jesús, naturalmente, allí donde le había encontrado por primera vez. En su camino, probablemente, pasó por su propia casa para decírselo a sus padres, y luego siguió hacia el lugar donde se había sentado durante tanto tiempo mendigando, donde todos los que le conocían notaron el gran cambio que había tenido lugar en él. Tan maravillosa aparecía la cosa verdaderamente, que mientras parte de la multitud que se congregaría, naturalmente, reconocía su identidad, otros decían: «No lo es, pero se le parece»; pensando, en su suspicacia, que se trataba de alguna impostura. Porque no puede haber duda de que yendo por su camino el hombre había averiguado algo sobre Jesús, además de su nombre (v. 17), y a su vez había comunicado a los que le informaban la historia de su curación. De modo similar, la pregunta formal que ahora le hicieron los judíos fue más que nada una encuesta preparatoria, el resultado del deseo de conocer las circunstancias de su curación. Y así notamos en su respuesta un deseo de precaución para no decir nada que pudiera incriminar a su benefactor. Cuenta los hechos verídicamente, con

sencillez; acentúa los medios por los que había «recobrado» la vista; pero, por otra parte, no da ninguna pista por la que pudieran descubrir o incriminar a Jesús (v. 22).

Entonces le llevaron a los fariseos, no para que tomaran nota de su curación, sino para ver de hallar en él alguna acusación contra Cristo. Éste tiene que haber sido su motivo, puesto que era conocido por todos que los líderes del pueblo se habían puesto de acuerdo en tomar las medidas más estrictas contra Cristo —no de modo oficial, sin embargo—, y no sólo contra Él, sino contra cualquiera que profesara ser su discípulo (v. 22). La base sobre la cual presentaría la acusación contra Jesús era clara: la curación implicaba una múltiple infracción de la ley del sábado. Primero, el que hubiera hecho barro (Shabb. xxiv. 3). Luego, era dudoso si se podía aplicar algún remedio en el día santo. Esto podía ser hecho sólo en enfermedades de los órganos internos (desde el cuello para abajo), excepto cuando se trataba de peligro para la vida o la pérdida de algún órgano (Jer. Shabb. 14 *d*). Era declarado legal, ciertamente, el aplicar, por ejemplo, vino en el exterior de un párpado, en base a que esto podía ser considerado como un lavamiento; pero era pecaminoso aplicarlo en el interior del ojo. Por lo que se refiere a la saliva, su aplicación al ojo estaba prohibida de modo expreso, en base a que era, evidentemente, hecho como remedio (Jer. Shabb. u.s.).

Había, pues, abundante base legal para una acusación delictiva. Y aunque en el día de sábado el Sanedrín no se reuniría para una sesión oficial, e incluso, aunque lo hubiera hecho, el testimonio de un hombre no habría sido suficiente, con todo, «los fariseos» empezaron la encuesta de modo regular. Primero, como si no estuvieran satisfechos del informe de los que habían traído al hombre, le hicieron repetir lo ocurrido a él (Juan 9:15). La simplicidad del lenguaje del ciego curado no deja lugar para pensar en evasión o subterfugio. El Rabinismo, aquí, era sometido a la prueba. El hecho maravilloso no podía ser negado ni explicado, y la única base para resistir la legítima inferencia respecto al carácter de la persona que lo había efectuado era la de incompatibilidad con su ley tradicional. La alternativa era: si su ley tradicional respecto a la observancia del sábado era divina, o bien lo era aquel que había hecho estos milagros. ¿Dejaba de ser de Dios Jesús por el hecho de que no guardaba el sábado a la manera de ellos? Pero, luego ¿podía un transgresor patente de la Ley de Dios obrar tales milagros? En este dilema, se volvieron al hombre sencillo que tenían delante. «Siendo así que Él te abrió los ojos, ¿qué dices tú de Él? ¿Cuál es tu impresión de Él, tú que tienes la mejor oportunidad para juzgar?» (v. 17 y ss.)

Hay algo muy peculiar aquí, y, en un sentido, muy instructivo, respecto a la opinión general que tenían incluso los mejor dispuestos, a los cuales

no había sido enseñada la verdad más alta, en la respuesta que da el ciego, tan simple y solemne, tan comprensiva en sus consecuencias, y, con todo, tan inadecuada en sí misma: «Que es un profeta.» Sólo quedaba una posibilidad. Después de todo, el hombre es posible que no hubiera sido realmente ciego, y ellos podían, examinando a los padres, averiguar algo acerca de su condición original que explicara la pretendida cura. Pero en este punto tan importante los padres, por temor a la ira de los fariseos, se mantuvieron inconmovibles. El hijo había nacido ciego; pero respecto a la manera de la curación no podían ofrecer opinión alguna. Así que, como ocurre con frecuencia, las maquinaciones de los enemigos de Cristo llevaron a resultados opuestos a los que buscaban. Porque el valor evidencial de su atestación de la ceguera del hijo era manifiestamente proporcional a su temor de propasarse y dar testimonio en favor de Cristo, sabiendo bien cuál iba a ser el resultado.

Porque para personas de una pobreza tan extrema como para permitir que su hijo se ganara la vida mendigando,[3] la consecuencia de ser «echados fuera de la sinagoga», o expulsados de la congregación[4] —pues éste iba a ser el castigo de todo aquel que confesara que Jesús era el Mesías—, habría sido terrible. Los escritos talmúdicos hablan de dos, o, mejor diríamos, de tres clases de «excomunión», de las cuales, las dos primeras son, principalmente, disciplinarias, en tanto que la tercera era realmente un «echar fuera» de la Sinagoga, un «cortar de la congregación».[5] La designación general[6] para la «excomunión» era *Shammatta,* aunque, según su significado literal, el término se aplicaría sólo a la forma más severa de ellas.[7] El primer grado, y el más leve, era el llamado *Neziphah* o *Neziphutha;* propiamente una reprensión. En general, su duración se extendía a más de siete días; pero si era pronunciada por el Nasi, o jefe del Sanedrín, duraba treinta días. En tiempos posteriores, sin embargo, sólo permanecía durante un día sobre la persona culpable (Moed K. 16 *a* y *b*). Quizá san Pablo se refería a esta «reprensión» en la expresión que usa para un anciano que

3. Nos llevaría demasiado lejos el entrar en detalles. La abstención de pedir limosnas estaba en proporción al deber de darla. Sólo una necesidad extrema justificaba el mendigar, y el solicitarlo sin necesidad, o simular una enfermedad a este propósito, habría dado lugar a un castigo merecido del culpable.

4. *'ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι.*Ver también Juan 12:42; 16:2.

5. En Jer. Moed K. 81 *d*, línea 20 desde arriba: הוא יבדל מקהל.

6. Tanto Buxtorf como Levy han dejado esto bien claro, pero hay autoridades judías que consideran que ésta es la peor clase de bando o excomunión.

7. Levy lo deriva de שמד, destruir, desarraigar. Las derivaciones rabínicas en Moed K. 17 *a* no son nada más que un juego sobre la palabra.

falta (1ª Timoteo 5:1). Sin duda, adoptó la práctica de Palestina,[8] cuando dijo que no quería que un anciano fuera «reprendido», sino que se le exhortara. En Palestina la orden era que un rabino que faltaba debía ser azotado en vez de excomulgado (Moed K. 17 *a*; Nedar. 7 *b;* Pes. 52 *a*). No obstante, otra instrucción dada por san Pablo evidentemente se derivó de esta reglamentación de la Sinagoga, aunque aplicada en un espíritu muy diferente. Cuando el apóstol escribió: «A un hereje después de la primera y la segunda advertencia recházalo», tiene que haber pensado en el *segundo grado* de excomunión judía, la llamada *Niddui* (del verbo echar, expulsar). Ésta duraba treinta días por lo menos, aunque entre los babilonios duraba sólo siete días (Moed K. 16 *a*). Al término de este período había una «segunda admonición», que duraba otros treinta días. Si aún no se había arrepentido, era pronunciada la tercera excomunión, o sea la real, que era llamada *Cherem* o bando, y cuya duración era indefinida. La sentencia menor la podían pronunciar tres personas, o incluso una con la debida autoridad. La gran excomunión *(Niddui)* —que, por suerte, sólo podía ser pronunciada en una asamblea de diez— tiene que haber sido terrible, acompañada de maldiciones (Moed K. 16 *a*; Shebh. 36 *a*; Baba Mez. 59 *b*);[9] y en un período posterior, algunas veces proclamada con el sonido de un cuerno (Shebh. 36 *a*; Sanh. 107. Chesronoth haShas, p. 25 *b*). Si la persona sobre la que recaía ocupaba una posición honrosa, era costumbre intimar la sentencia de una forma eufemística como: «Me parece a mí que tus compañeros se separarán de ti». Aquel a quien se dirigían, de este modo u otro similar, entendería muy bien lo que se le decía. A partir de entonces se sentaría en el suelo, y su conducta sería la de uno en solemne duelo. Se dejaría crecer la barba y el pelo de forma desgreñada; no se bañaría ni se ungiría; no sería admitido a una asamblea de diez hombres, ni a las oraciones públicas, ni a la Academia; aunque podía enseñar o ser enseñado, si se trataba de un solo individuo. Es más, como si fuera un leproso, la gente se mantendría a una distancia de cuatro codos de él. Si moría, se echaban piedras sobre su ataúd, y no se le permitía el honor de un entierro corriente ni se podía hacer duelo por él. Aún más terrible que la *Niddui* era la excomunión final, o *Cherem*, en que se colocaba un bando de duración indefinida sobre un hombre. A partir de entonces era como muerto. No se le permitía estudiar con otros, ni tener relación alguna con otros, ni aun se le indicaba la dirección para ir a un sitio. Podía comprar lo necesario

8. Hubo, ciertamente, muchas excepciones de esta regla, incluso en Palestina. Entre los judíos de Bbabilonia la regla no existía.
9. Buxtorf nos recuerda aquí 1ª Corintios 5:5.

para vivir, pero estaba prohibido comer o beber con esta persona (comp. 1ª Corintios 5:11).

Podemos comprender hasta qué punto todo el mundo temería estar bajo un anatema semejante. Pero cuando recordamos lo que significaba para personas del nivel de vida, pobres en extremo, como eran los padres de este ciego, no nos sorprendemos de que evitaran contestar a la pregunta del Sanedrín. Y si nos preguntamos bajo qué base se podía infligir un castigo tan terrible, en todo tiempo y en todo lugar —porque una vez pronunciado se aplicaba en todas partes—, simplemente por la confesión de Jesús como el Cristo, la respuesta no es difícil. Los rabinistas enumeran veinticuatro motivos para la excomunión, de los cuales, más de uno eran útiles para los fariseos. Pero, en general, el resistir la autoridad de los escribas, o alguno de sus decretos, o descarriar a otros de los «mandamientos», o lo que era considerado como la profanación del Nombre divino, era suficiente para incurrir en el bando. Hay que tener presente que la excomunión hecha por el presidente del Sanedrín se extendía a toda clase de lugares y personas (Jer. Moed K. 81 *d*, hacia la mitad).

Como no se podía sacar nada de los padres, el que había sido ciego fue citado ante los fariseos. Ya no era posible inquirir sobre la realidad de la supuesta ceguera, ni preguntarle acerca de la cura, sino simplemente exigirle una retractación, aunque ésta fue puesta de una forma especiosa. Tú has sido curado; confiesa que fue sólo por la mano misericordiosa de Dios que te fue extendida,[10] y que «este hombre» no tiene nada que ver con ella, excepto el que la coincidencia haya sido permitida para poner a prueba la fe de Israel. No podía haber sido obra de Jesús, por el hecho de que sabían que aquel hombre era «un pecador». De las dos alternativas prefirieron la de la absoluta corrección de sus propias tradiciones sabáticas, contra la evidencia de los milagros de Él. Virtualmente, pues, esto era la condenación de Cristo y la apoteosis del tradicionalismo. Y, con todo, aunque la conclusión sea falsa, había algo de verdad en sus premisas, ya que juzgaban los milagros por la evidencia moral con respecto a Aquel a quien consideraban que los había hecho.

Pero el que había sido curado de su ceguera no estaba dispuesto a traicionar con una repulsa así a aquel que había sido su gran Médico. La simplicidad y sinceridad de sus convicciones le permitieron incluso ganar una victoria lógica. Fue él ahora el que hizo la pregunta sobre la cuestión

10. La idea común es que la expresión (Meyer, Watkins, Westcott) «Da gloria a Dios» era meramente una fórmula de solemne conjuración como Josué 7:19. Aun así, como hace notar el canón. Westcott, implica: «Esta curación fue debida directamente a Dios».

que ellos habían iniciado; y nos admiramos tanto más cuando recordamos las consecuencias en que incurría este pobre hombre al desafiar así a los fariseos. Frente a su opinión sobre Jesús, respecto a la cual ni él ni otros tenían un conocimiento directo,[11] estaba el hecho indiscutible de su curación, sobre la cual él *tenía* conocimiento personal. La encuesta renovada ahora por los fariseos, respecto a la manera en que Jesús le había sanado (Juan 9:26), tendría por objeto el inducir al hombre a una confesión positiva o a sacarle algo demónico en el modo de la cura. El ciego, ahora, tenía toda la ventaja. Ya les había dicho todo lo que tenía por decir, ¿para qué empezar otra vez? Como dice él con algo de su ironía: ¿Era porque se daban cuenta de lo falso de su posición, y que querían hacerse sus discípulos? Heridos en lo vivo, perdieron el aplomo, y con ello su derrota moral se hizo completa. «Tú eres discípulo de ése, pero nosotros (según su frase favorita) somos discípulos de Moisés». La divina misión de Moisés la reconocían, pero de la misión de Jesús no sabían nada (v. 29). Ahora el hombre sin letras tenía una clara ventaja en la controversia. «Eso era lo asombroso», que los líderes de Israel se confesaran ignorantes de la autoridad de uno que tenía poder para abrir los ojos de los ciegos, «una maravilla» que nunca antes había sido presenciada. Si Él tenía este poder, ¿de *dónde* lo había obtenido, y *por qué*? Sólo podía venirle de Dios. Ellos decían que era pecador; y, con todo, no había principio más frecuentemente repetido por los rabinos (Ber. 6 *b*; Taan. iii. 8; Sukk. 14 *a*; Yoma 29 *a*) que el que afirmaba que las respuestas a la oración dependían de que un hombre fuera «devoto» en hacer la voluntad de Dios. Sólo cabía llegar a una conclusión: Si Jesús no tenía autoridad divina, no podía haber tenido poder divino.

Este argumento no lo podían contestar, y en el hecho de que era incontestable se nos muestra, no ya el propósito, sino la fuerza evidencial de los milagros de Cristo. En un sentido los milagros no tenían propósito, o, mejor dicho, su propósito eran ellos mismos, ya que declaraban el irrumpir de su poder y la manifestación de su ser y misión, de la cual formaban parte en cuanto aplicada a las cosas físicas. Pero el verdadero razonamiento de este hombre sin letras, que confundió la sagacidad de los sabios, muestra el efecto de estas manifestaciones en aquellos corazones que estaban abiertos a la verdad. Los fariseos no tenían nada que contestarle y, como no es infrecuente en casos análogos, sólo podían lanzarle, en su furor, acerbos reproches. ¿Iba él a enseñarles —él, cuya misma enfermedad mostraba que había sido concebido y nacido en pecado, y que desde su

11. En el original: «Si es un pecador, yo no lo sé. Una *cosa* sé, que antes era ciego y ahora veo.»

nacimiento había vivido entre pecadores ignorantes— que descuidaban la Ley?

Pero había otro, que observaba y le conocía: Aquel a quien él se había atrevido a confesar, en cuanto le conocía, y por quien estaba contento de sufrir. Ahora va a tener la recompensa de su fe, es más, su cumplimiento; y así será manifestado en todos los tiempos, que cuando seguimos y procuramos acercarnos a la mejor luz, ésta surge ante nosotros en todo su esplendor, y aquella fidelidad en lo poco rinde grandes servicios y mayordomía. Jesús le busca con ternura allí donde se halla (Juan 9:35), y al hallarle le pregunta si la convicción de su experiencia estaba ya creciendo y haciéndose una fe mayor que aceptara lo no visto todavía: «¿Crees tú en el Hijo de Dios?» Él había tenido una experiencia personal de Él; ¿no era de las que llevan a una fe más elevada? Y ¿no es siempre así, que la fe más elevada se basa en la convicción de la experiencia personal: que creemos en Él como el Hijo de Dios porque le experimentamos como enviado de Dios, que tiene poder divino y que ha abierto los ojos de los que han nacido ciegos, y el que ha hecho por nosotros lo que no había sido hecho por nadie más en el mundo? Así que la fe es siempre hija de la experiencia y, al propio tiempo, el origen de la misma; la fe no es sin experiencia, y, con todo, va más allá de la experiencia; la fe no es sobreseída por la experiencia, pero es hecha razonable por la misma.

A una fe así sólo le faltaba la palabra de Cristo para dirigirla. «¿Quién es, Señor, para que crea en Él?» (Juan 9:36). Parece como si la pregunta de Jesús hubiera estimulado en él la convicción de cuál era la respuesta debida. Casi como de un manantial de aguas vivas, las palabras brotan alegres de lo más íntimo del corazón, y la mirada se dirige expectante a Jesús. A esta disposición para la fe sólo cabía una respuesta. Jesús le contestó en el lenguaje más sencillo que Él había usado nunca, y con una inmediata confesión de fe implícita el hombre le adoró humildemente.[12] Y así ocurrió que la primera vez que vio a su Liberador fue para adorarle. Era el estadio más elevado que había alcanzado. ¡Qué contraste esta fe y adoración del pobre hombre sin letras, un tiempo ciego, ahora viendo en todos sentidos, con la ceguera en el juicio que había caído sobre lo que eran los líderes de Israel! (v. 39). La causa, tanto de lo uno como de lo otro, era la persona de Cristo. Porque nuestra relación con Él determina la visión o la ceguera cuando, o bien aceptamos la evidencia de lo que Él

12. *προσεκύνησεν*. La palabra no la usa nunca Juan como mero respeto para el hombre, sino siempre implica adoración divina. En el Evangelio ocurre en 4:20–24; 9:38; 12:20; y veintitrés veces en el libro del Apocalipsis, pero siempre en el sentido de adoración.

es por lo que indudablemente hace, o la rechazamos porque tenemos conceptos falsos de Dios y de cuál es su voluntad para nosotros. Y, así, del contacto con Cristo resulta el «juicio» (v. 39).

Había algunos que todavía le seguían —no convencidos por Él, pero tampoco decididos contra Él—: fariseos, que habían entendido muy bien el sentido y aplicación de sus palabras. De modo formal había sido una lucha entre el tradicionalismo y la obra de Cristo. Éstos eran igualmente tradicionalistas; ¿estaban también ciegos? Sí, le habían entendido mal, al dejar fuera el elemento *moral*, mostrando así que ellos también eran ciegos. Suya era la calamidad de la ceguera; pero, además, una ceguera de la cual eran culpables y responsables (v. 41), pues era el resultado de una elección suya deliberada: por tanto, ¡su pecado —no sólo su ceguera— permanecía en ellos!

X

El «Buen Pastor» y su «rebaño único». Último discurso en la Fiesta de los Tabernáculos

Juan 10:1-21

Las últimas palabras que Jesús había dicho a estos fariseos que le seguían respiran la tristeza del inevitable juicio próximo, más bien que la desesperanza de la increpación. Y el discurso que siguió, antes de abandonar una vez más Jerusalén, es del mismo carácter. Parece como si Jesús no pudiera partir de la ciudad en santa indignación, sino siempre, y sin excepción, entre lágrimas. Todos los tópicos de sus primeros discursos son ahora resumidos y aplicados. No son ablandados o modificados en forma alguna, sino pronunciados en acentos de tristeza amorosa más bien que de admonición reprobatoria. Esta relación con el pasado muestra que el discurso fue pronunciado inmediatamente después y en conexión con los sucesos registrados en los capítulos precedentes. Al mismo tiempo, el tono adoptado por Cristo nos prepara para su ministerio en Perea, que puede ser descrito como el último y la más plena expresión de su intensa compasión. Ésta, en contraste con lo que exhibían los gobernantes de Israel, y que pronto iba a traer un terrible juicio sobre ellos. Porque si estas cosas se hacían al «árbol verde» del Mesías-Rey de Israel, ¿cuál sería el fin de la madera seca de la comunidad e instituciones de Israel?

Estaba en consonancia con el carácter del discurso que ahora tenemos bajo consideración que Jesús lo dijera, no ciertamente en parábolas en el sentido estricto (porque el cuarto Evangelio no registra ninguna), sino en forma de una alegoría,[1] en forma de parábola (Juan 10:6), escondiendo las verdades más elevadas de aquellos que teniendo ojos no habían visto, pero revelándolas a aquellos cuyos ojos habían sido abiertos. Si las escenas de los pocos días finales habían aclarado algo, se trataba de la total falta de aptitud de los maestros de Israel para la obra que profesaban hacer de alimentar el rebaño de Israel. Los rabinistas también llamaban a sus líderes espirituales «alimentadores», *Parnasin* (פרנסין), un término por medio del cual el Targum traduce algunas de las referencias a los «pastores» de Ezequiel 34 y Zacarías 11.[2] El término comprendía las dos ideas de «dirigir» y «alimentar», sobre las que de modo separado se insiste en la alegoría del Señor. Cuando pensamos en ella, no hallamos mejor ilustración, ni podría haber ninguna más apta para aquellos a quienes ha sido confiado «el rebaño de Dios». No había, pues, necesidad de que hubiera un pastor a la vista, como dicen algunos, para explicar la forma de mensaje de Cristo (Juan 10:1–5). Sólo se requería recordar el lenguaje del Antiguo Testamento sobre el pastorear de Dios, y el de los malos pastores, para hacer la aplicación a lo que había sucedido recientemente. Sin la menor duda, no eran pastores los que echaban al ciego de nacimiento curado, o que juzgaban del mismo modo a Cristo y habrían echado a todos sus discípulos. Habían entrado en el aprisco de Dios, pero no por la puerta por la cual el dueño, Dios, había hecho entrar el rebaño en el redil. Para éste, la entrada había sido su amor generoso y libre, su provisión de gracia, sus pensamientos de perdón, su propósito de misericordia salvadora. Ésta era la puerta del Antiguo Testamento de Dios a su redil. Los gobernantes de Israel no habían entrado por esta puerta, como se había visto recientemente. Éstos tenían que haber subido por otra parte y ocupado su lugar en el redil con el mismo derecho o el mismo entuerto que lo hace un ladrón o un salteador. Se habían apoderado injustamente de lo que no les pertenecía, con astucia y sigilosamente, como los ladrones; se lo habían apropiado usurpándolo con violencia, como un salteador. ¿Qué descripción más exacta podía darse de los medios por los cuales los fariseos y saduceos habían conseguido el gobierno del rebaño del Señor y se lo habían apropiado? Y lo que era la

1. La palabra no es parábola, sino *παροιμία*, proverbio o alegoría. Sobre las características esenciales de las parábolas, ver Libro III, cap. XXIII.

2. La figura de un pastor es familiar en la literatura rabínica y también en la bíblica. Comp. Bemidb. R. 23; Yalkut i., p. 68 *a*.

verdad respecto a ellos lo era también de todos aquellos que, como ellos, entran «por alguna otra puerta».

¡Qué diferente es en Él, que viene y nos guía a través de la puerta divina de la misericordia del pacto y la promesa del Evangelio: la puerta por la cual Dios ha hecho entrar —y siempre lo hace— a su rebaño dentro de su redil! Éste era el verdadero pastor. La alegoría, sin embargo, no puede aplicarse demasiado en detalle; pero cuando recordamos la forma en que en el Oriente los rebaños son llevados por la noche a un gran redil y se hace cargo del mismo un pastor encargado, podemos comprender que, cuando un pastor llega por la mañana, «el portero» o «guardián» de la puerta[3] le abre. Al interpretar la alegoría no hay que poner demasiado énfasis en ninguna frase en particular, sea el «portero», la «puerta» o «la apertura», sino en el conjunto. Si el pastor llega a la puerta, el portero se apresura a abrirle desde dentro, para que pueda hacerse cargo de su rebaño; y cuando un verdadero pastor espiritual llega a la verdadera puerta espiritual, el guardián se la abre desde dentro, esto es, halla el acceso libre al instante. Es igualmente gráfico el progreso de la alegoría. Habiendo llegado hasta su rebaño, no ha sido para robarlo, sino que el pastor conoce a cada una y la llama por su nombre y se las lleva fuera. Notemos que en la expresión «cuando ha sacado todas las suyas»[4] la palabra es muy fuerte. Porque tienen que salir una tras otra, y quizá no están dispuestas a salir cada una por sí sola, o incluso a salir de aquel redil, por lo que Él «las saca» o hace salir, y «hace salir a todas las que son suyas». Entonces el pastor oriental se coloca delante del rebaño, y va delante de ellas, guiándolas, asegurándose de que le siguen simplemente por medio de su voz, que ellas conocen. Así sigue a Cristo su rebaño, porque conoce su voz, y es en vano que los extraños traten de descarriarlas, como intentaban los fariseos. No era la voz conocida de su propio pastor, y ellas no los seguirían (Juan 10:4, 5).

No tenemos por qué maravillarnos de que los que oyeron esta alegoría no la entendieran, porque no eran de su rebaño y no conocían su voz. Pero los suyos la conocían y la conocerían para siempre. «Por tanto» (v. 7), así por amor a las unas como a las otras, Jesús continuó, dividiendo ahora para mayor claridad las dos ideas principales de su alegoría y aplicándolas cada una por separado para mayor conveniencia. Estas dos ideas eran: *entrada* por la *puerta*, y las características del *buen pastor*; dando con ello una doble prueba por la que pudieran distinguir lo verdadero de lo falso.

I. *La puerta*. Cristo era la puerta (vv. 7–9). La entrada en el redil de Dios

3. Ésta es la manera exacta de traducirlo: el que cierra la puerta por dentro y la guarda.
4. Ésta es la traducción literal.

y en el rebaño de Dios era sólo por medio de aquello, de lo que Cristo era la realidad. Y siempre ha sido así. Todas las instituciones del Antiguo Testamento, profecías y promesas, por lo que se refería al acceso al redil de Dios, hallaban su significado en Cristo. Y todos los que fueron antes que Él —fueran fariseos, saduceos o nacionalistas—, éstos eran sólo ladrones y salteadores: ésta no era la puerta de entrada en el Reino de Dios. Y las ovejas, el rebaño de Dios, no les oyeron; porque aunque ellos hacían ver que guiaban al rebaño, su voz era la de extraños. La transición ahora a otra aplicación de la idea alegórica de la «puerta» era natural y casi necesaria, aunque parece un poco abrupta. Incluso en esto es peculiarmente judía. Hemos de entender esta transición como sigue: Yo soy la puerta; los que profesan otra cosa, para ganar acceso al redil, han subido por algún otro camino. Pero si yo soy el único, soy verdaderamente la puerta. Y dejando esta figura, si alguno entra por Mí, será salvo, podrá entrar y salir seguro (no hay que apurar demasiado las figuras), en el sentido de tener libertad y hallar pastos.

II. Esto forma también la transición a la segunda idea básica de la alegoría: el *Verdadero y Buen Pastor.* Aquí notamos un cuádruple progreso del pensamiento, que nos recuerda la poesía del libro de los Salmos. Hay el pensamiento expresado en una línea o un pareado que es llevado adelante y desarrollado en el próximo, formando lo que se llaman los Salmos de Ascenso o «de Grados». Y en el discurso de Cristo también el pensamiento final de cada par de versículos es llevado adelante, o más bien hacia arriba en el texto. Así, tenemos aquí un Salmo de grados referente al Buen Pastor y su rebaño, y, al mismo tiempo, una versión novotestamentaria del Salmo 23. En consecuencia, su análisis podría formularse de la siguiente manera:

1. *Cristo, el Buen Pastor, en contraste con los otros que pretenden ser los pastores, falsamente* (v. 10). Éstos sólo pensaban en ellos mismos, y procuraban su bienestar incluso a costa de las ovejas, de su vida y seguridad. Él «vino» para ellas, para darles, no quitarles, «para que tengan vida y abundancia».[5]

«Vida»; es decir, para que puedan tenerla, yo «pongo» la mía. Así que se ve que «yo soy el Buen[6] Pastor».[7]

2. *¡El Buen Pastor que pone su vida por sus ovejas!* Qué contraste con

5. Como indica el canón. Westcott, «esto señala a algo más que a vida».

6. Literalmente «hermoso». Como expresa el canón. Westcott, «no sólo bueno interiormente (ἀγαθός) sino también bueno al percibirlo (καλός)».

7. Esto había de parecer aún más sorprendente por el hecho de que, según la ley rabínica, un pastor no es llamado a exponer su propia vida por la seguridad del rebaño, ni es responsable en un caso así. El punto de vista opuesto depende de haber entendido mal una frase citada

el mero asalariado, al cual no pertenecen las ovejas, y que huye a la vista del lobo (peligro), «y el lobo las arrebata y las dispersa (al rebaño); (él huye) porque es un asalariado y no tiene cuidado de las ovejas». El símil del lobo no debe esperarse que sea preciso, pero tomado en sentido general, señala el contraste con Aquel que «pone su vida por sus ovejas».[8]

Verdaderamente Él es —se ve que es— «el Buen Pastor», del cual son las ovejas, y como tal, dice: «Yo conozco a las mías, y las mías me conocen, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre. Y pongo mi vida por las ovejas.»

3. *¡Por las ovejas que son mías, a las cuales yo conozco, y para las cuales pongo mi vida!* Pero estas ovejas no son sólo las «de este redil», no todas son del «redil» judío, sino también las hay esparcidas entre los gentiles. Éstas tienen todas las características del rebaño: son suyas; oyen su voz; pero hasta aquí se hallan fuera del redil. A éstas el Buen Pastor «debe guiar», y, como evidencia de que son suyas, cuando Él las llama y Él va delante de ellas, ellas oirán su voz, y de este modo, ¡oh gloriosa consumación!, «habrá un solo rebaño, y un solo pastor».

Y así se ha logrado el gran objetivo del Antiguo Testamento, y «las buenas nuevas de gran gozo», que proceden de Israel, «son para todo el pueblo». El Reino de David, que es el Reino de Dios, es establecido sobre la tierra y abierto a todos los creyentes. No podemos por menos de notar —aunque parece casi detraer de ello— lo diferente de las ideas judías que es este reinado con el Rey-Pastor, que conoce y que pone su vida por las ovejas, y que guía a los gentiles, no a la sumisión ni a la inferioridad, sino a una igualdad de fe y de privilegios, quitando a los judíos de su redil especial, y guiando a los gentiles, y haciendo de ambos «un solo rebaño». ¿De dónde sacó Jesús de Nazaret estos pensamientos y modos de ver, tan por encima de todos sus contemporáneos?

Pero, por otra parte, son pensamientos que tampoco son gentiles en absoluto, si por el término «gentil» significamos las «iglesias gentiles», en antagonismo a los cristianos judíos, como cierta escuela de críticos quisiera presentarlos, que achaca el origen de este Evangelio a esta separación. Un Evangelio escrito en este espíritu nunca habría hablado de esta manera de la relación mutua de judíos y gentiles hacia Cristo y la iglesia. Las sublimes palabras de Jesús sólo son compatibles con una suposición: que verdadera-

por Bab. Mez. 93 *b*. Como indica el contexto, si un pastor deja su rebaño, y en su ausencia viene el lobo, el pastor es responsable, pero sólo porque no debería haber dejado el rebaño y tenía que estar a su lado e impedir el accidente. Pero en caso de ataque por una *fuerza superior, no* es responsable de su rebaño.

8. Ver una nota importante al final de este capítulo.

mente es el Cristo de Dios. Es más, aunque los hombres han estudiado y dado vueltas a estas palabras durante dieciocho siglos y medio, todavía no han llegado a esto: «Habrá un rebaño y un pastor.»

4. Al llegar al paso final del «ascenso» (Juan 10:17, 18), las ideas-guía de todo el discurso son recogidas y llevadas a este pensamiento último y más elevado. ¡*El Buen Pastor que congrega este rebaño*! Sí, al poner su vida, pero también al tomarla otra vez. Las dos cosas son necesarias para la obra del Buen Pastor; es más, la vida es ofrecida en sacrificio, para que pueda ser vuelta a tomar, y más plenamente aún, en el poder de la resurrección. Y, por tanto, su Padre le ama como el Mesías-Pastor, que tan plenamente hace la obra que se le ha encomendado y que tan completamente se entrega a sí mismo.

Su muerte, su resurrección; ¡que nadie se imagine que son impuestas desde fuera! Son su propio acto. Él tiene «poder» con respecto a una y otra, y las dos son suyas, actos divinos, voluntarios y soberanos.

Y esto, todo esto, a fin de ser el Pastor-Salvador: para morir y resucitar por su rebaño, y así recogerlos a todos, judíos y gentiles, en un rebaño, y para ser su Pastor. Ésta era la misión, ni más ni menos, que Dios le había encomendado; éste era «el *mandamiento*» que había recibido de su Padre: *lo que Dios le había dado para hacer* (Juan 10:18).

Era un noble final a una serie de discursos en el Templo, que tuvo por objeto mostrar que Él era verdaderamente enviado de Dios.

Y, hasta cierto punto, alcanzaron este objetivo. A algunos, ciertamente, les parecieron ininteligibles, incoherentes, locura; y volvieron a emplear su explicación predilecta para este extraño drama: ¡Demonio tiene! Pero otros deseamos que hubieran sido muchos, que no eran sus discípulos todavía, cuyos corazones fueran rectificados por estas palabras. Y ¿cómo podían resistirse a la impresión? «Estas palabras no son de endemoniado»; y, luego, acordándose: «¿Puede el demonio abrir los ojos de los ciegos?»

Y así, una vez más, la luz de sus palabras y su persona cayó sobre sus obras, y, como siempre, reveló su carácter y las dejó claras.

NOTA. Parece bien aquí, una especie de *Postscriptum*, para llamar la atención a lo que no habría sido posible insertar en el texto sin romper su unidad, y, con todo, es demasiado importante para relegarlo a una ordinaria nota al pie. En Yoma 66 *b*, líneas 18 a 24 desde arriba, tenemos una serie de preguntas dirigidas al rabino Eliezer ben Hircanos, cuyo objeto —según me parece— era poner a prueba sus ideas acerca de Jesús y su relación con la nueva doctrina. El rabino Eliezer, uno de los mayores rabinos, era el cuñado de Gamaliel II, el hijo de aquel Gamaliel a cuyos pies se había sentado Pablo. Por tanto, puede muy bien haber conocido al apóstol. Y tenemos indudable evidencia de que tuvo relación con cristianos judíos, y se complació en enseñarles; y además era acusado de favorecer al Cristianismo. Bajo estas

circunstancias, la serie de preguntas encubiertas, enigmáticas, que se nos cita, como dirigidas a él, consiguen nuevo interés. Sólo puedo repetir que las considero como referentes a la persona y palabras de Cristo. Una de estas preguntas dice: «¿Es un deber recto y apropiado que el pastor salve a un cordero de un león?» A esto el rabino da (como siempre en esta serie de preguntas) una respuesta evasiva, como sigue: «Me habéis preguntado sólo sobre el cordero». A continuación viene la siguiente pregunta, supongo con miras a forzar una respuesta expresa: «¿Es recto y apropiado salvar al pastor del león?»; y a ello el rabino, una vez más, contesta: «Me habéis preguntado sólo sobre el pastor.» Así como las palabras de Cristo, a las cuales se hace referencia velada, tienen sólo significado cuando las dos ideas de la oveja y el pastor son combinadas, el rabino, al dividirlas, astutamente evita dar una respuesta a los que le interrogan. Pero se nos ocurren estas inferencias, todas ellas de gran importancia: 1) Considero que las preguntas citadas antes, contienen una referencia clara a las palabras de Cristo en Juan 10:11. Verdaderamente, toda la serie de preguntas a la cual pertenecen las anteriores se refiere a Cristo y sus obras. 2) Proyecta una luz peculiar, no sólo sobre la historia personal de este gran rabino, el cuñado del patriarca Gamaliel II, sino una luz colateral sobre la historia de Nicodemo. Naturalmente, estas respuestas evasivas son totalmente indignas de un discípulo de Cristo y por completo incompatibles con la atrevida confesión que debe caracterizar a los tales. Pero surge la cuestión, discutida ahora con frecuencia seriamente por los escritores judíos: cuántos rabinos y legos pueden haber estado cerca en su creencia de Cristo, y, con todo—por lo menos en demasiados casos—, se quedaron cortos del discipulado; y también la cuestión referente a la relación entre la iglesia primitiva y los judíos, sobre la cual podrían decirse no pocas cosas de gran interés, aunque no en este momento. 3) Críticamente también, la cita es de la más profunda importancia. Porque ¿no *proporciona una referencia* —y ésta en los labios de judíos— *respecto al cuarto Evangelio, y que está hacia el fin del primer siglo?* Hay aquí algo que los oponentes a su genuinidad y autenticidad tendrían que contestar.

Hay otra serie de preguntas alegóricas similares en relación con el rab. Josué b. Chananya, registradas en Bekhor. 8 *a y b*, pero contestadas por el rabino en un sentido *anticristiano*. Ver Mandelstamm, Talmud. Stud. i. Pero Mandelstamm va demasiado lejos en su modo de ver el significado puramente alegórico, especialmente en la parte introductoria.

XI

Los primeros discursos en Perea. A los fariseos respecto a los dos Reinos. Su lucha. Lo que califica al discípulo para el Reino de Dios, y cómo se iba sometiendo Israel al Reino del mal

Mateo 12:22–45; Lucas 11:14–36

Fue bueno que Jesús, de momento, hubiera partido de Jerusalén con las palabras que hemos comentado. Resonarían en los oídos de sus oyentes como huele el olor del incienso que se ha desparramado por el ambiente. Incluso «el cisma» que había tenido lugar entre ellos (Juan 10:19) respecto a su persona le hizo posible no sólo continuar su enseñanza, sino regresar a la ciudad una vez más antes de su entrada final. Porque su ministerio en Perea, que se extendió desde la Fiesta de los Tabernáculos a la semana que precedió a la última Pascua, fue, por así decirlo, partido en dos por la breve visita de Jesús a Jerusalén en la Fiesta de la Dedicación (Juan 10:22–39). Así, cada una de las dos partes del ministerio de Perea duraría unos tres meses; la primera, desde el fin de septiembre al mes de diciembre (año 28

d. de J.C.); la segunda, desde este período al principio de abril (año 29 d. de J.C.). De estos seis meses no tenemos otro relato que el provisto por Lucas (Lucas 11:14 a 17:11) (excepto la información solitaria de Mateo 12:22–45),[1] si bien, como es costumbre, los incidentes de Jerusalén y de Judea del mismo son descritos por Juan (Juan 10:22–42; 11:1–45; 11:46–54). Después de esto tenemos que dar cuenta de su viaje en la última Pascua, que es mencionado, con más o menos detalle, en los tres Sinópticos.

Se notará que esta sección carece, de modo peculiar, de incidentes. Consiste casi exclusivamente en discursos y parábolas, con algunos relatos cortos intercalados. Y esto, no sólo a causa de la temporada del año tiene que haber hecho difícil el ir de un lado al otro, y por ello obstaculizado la introducción de escenas y personas nuevas, sino, principalmente, debido al carácter de su ministerio en Perea. Recordamos que, de modo similar, el comienzo del ministerio de Cristo en Galilea había estado caracterizado especialmente por discursos y parábolas. Además, después de lo que había pasado, y ahora debía de ser bien conocido, los hechos ilustrativos no tenían tanta importancia para ser requeridos en Perea. De hecho, su ministerio en Perea fue, en lo esencial, emprender de nuevo su primitivo ministerio en Galilea, sólo que modificado e influido por el conocimiento mucho más pleno que el pueblo tenía de Cristo, y la enemistad más desarrollada de los líderes. Esto explica la repetición, aunque en forma más plena, o por lo menos modificada, de muchas cosas registradas en la parte anterior de esta historia. Así, para empezar, podemos comprender que Él quisiera repetir, en este estadio inicial de su ministerio en Perea como en el de Galilea, cuando se le pidió instrucción respecto a la oración, las palabras sagradas conocidas desde entonces como la Oración Dominical o Padrenuestro. Las variaciones son tan ligeras, que se pueden explicar fácilmente por la individualidad del que informa.[2] Proporcionan, sin embargo, la ocasión para hacer notar dos diferencias principales. En Lucas, la oración es para el perdón de los «pecados», en tanto que Mateo usa el término hebraico «deudas», que ha pasado incluso a la liturgia judía y denota nuestra culpa como «deuda» (מחוק כל שטרי חובותינו). Además, el «cada día» de Lucas, que aclara la petición del pan, común en ambos, Mateo y Lucas, puede ser ilustrado por la hermosa enseñanza rabínica de que el maná caía sólo para cada día, a fin de que la idea de la dependencia diaria pudiera estimular una fe constante en nuestro «Padre que está en los cielos» (Yoma 76 *a*, líneas

1. Las razones de su inserción en esta parte, han de ser buscadas en el carácter de este discurso y el contexto del Evangelio de Mateo.

2. La doxología final debería ser omitida en el informe que da Mateo sobre la oración.

14–16 desde arriba). Otros dichos rabínicos colocan (Salmo 136:24, 25) nuestra nutrición en el mismo nivel que nuestra redención, por lo que se refiere a dar gracias a Dios y por el hecho de que éstas tienen lugar cada día (Ber. R. 20, ed. Vars., p. 39 *b*, última línea). Con todo, un tercer dicho rabínico (Ber. R. 97) nota la manera peculiar en que tanto la nutrición como la redención son siempre mencionadas en la Escritura (en expresiones reduplicadas), y que en tanto que la redención tuvo lugar mediante un ángel (Génesis 48:16), la nutrición es atribuida directamente a Dios (Salmo 145:16).

Pero volvamos a nuestro punto. Desde la expresión introductoria: «Cuando (o siempre que) oréis, decid», nos atrevemos a inferir que esta oración tenía por objeto, no sólo ser un modelo, sino proporcionar las palabras para el uso futuro de la Iglesia. No obstante, puede hacerse otra clase de sugerencia. La petición: «Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñó a sus discípulos» (Lucas 11:1), parece indicar cuál era este «cierto lugar» que, consagrado ahora por la oración de nuestro Señor, pasó a ser la escuela para la nuestra. Parece, por lo menos, probable que la alusión de los discípulos al Bautista puede haber sido debida a la circunstancia de que la localidad en que se encontraban hubiera sido la escena de las labores de Juan, naturalmente en Perea. La nota sobre el lugar es más interesante por el hecho de que Lucas raramente indica localidades. En realidad, nos deja en la ignorancia incluso de cuál fue el lugar central del ministerio de Cristo en Perea, aunque tiene que haber habido uno. Por lo general, hay que pensar que los sucesos en Lucas son narrados en orden cronológico. Pero sus discursos y parábolas e incidentes están todos mezclados, por lo que será mejor, en una obra como la presente, por amor a la claridad y la brevedad, el separarlos y agruparlos en cuanto sea posible. En consecuencia, este capítulo estará dedicado a dar un breve sumario de los discursos del Señor en Perea, previos a su retorno a Jerusalén para la Fiesta de la Dedicación del Templo.

1. El primero de los sucesos fue la ocasión en que echó fuera a un demonio (Lucas 11:14) y el restaurar el habla al endemoniado; o si, como parece probable, la cura es la misma que se registra en Mateo 12:22, el habla y también la vista, que probablemente habían sido paralizadas. Éste es uno de los casos en que es difícil decidir si los relatos de diferentes Evangelios, con ligeras variaciones de detalles, representan sucesos distintos o bien diferentes modos de narrarlos. No se necesitan argumentos para demostrar que en lo sustancial un suceso como la curación de un ciego o mudo endemoniado puede, con muchas probabilidades, haber ocurrido en más de una ocasión, y que cuando ocurrió daría lugar a comentarios muy similares

por parte de los presentes, y las mismas acusaciones contra Cristo de ser un agente superior demónico, que los fariseos habían formulado ya claramente (ver Libro III, cap. XXII). Además, cuando ocurrieron sucesos similares, los evangelistas, naturalmente, los relatarían de manera muy semejante. De ahí que no se sigue que dos relatos similares en Evangelios distintos siempre representen el mismo suceso. Pero en este caso parece probable. El que ocupe lugar anterior en el Evangelio de Mateo se puede explicar por su posición en un grupo de denuncias contra los fariseos; y la noticia, allí, de la acusación de ellos de que Jesús era un instrumento de Satanás, probablemente indica el resultado del concilio que habían celebrado para ver cómo destruirle (Mateo 12:14).[3]

Es esta acusación de los fariseos la que forma el tema principal del discurso de Cristo, cuyo modo de expresarse es ahora mucho más explícito que antes (Marcos 3:22; ver Libro III, cap. XXII), ya que la oposición de los fariseos había madurado plenamente. Con respecto a la ligera diferencia en los relatos de Mateo y de Lucas, hacemos notar que, como siempre, las palabras del Señor son presentadas de modo más pleno por Mateo, en tanto que Lucas suple algunos toques vívidos y gráficos (ver, por ej., Lucas 11:22, 23). Los siguientes son los rasgos principales de la respuesta de Cristo a la acusación de los fariseos: Primero, no era razonable (Mateo 12:25) y era incompatible con sus propias premisas (vv. 27–30), mostrando que su afirmación de que Cristo era un agente satánico, por lo que hacía, sólo era impulsada por la hostilidad de ellos a su persona. Este modo de devolver el argumento contra el argumentador era peculiarmente hebreo y no implica aserción alguna, por parte de Cristo, con respecto a si los discípulos de los fariseos expulsaban demonios o no. Mentalmente, podemos añadir: «Según lo que profesáis, vuestros discípulos expulsan demonios. Si es así, ¿por quién los echan?»

2. Pero, en segundo lugar, debajo de esta argumentación lógica se halla una vena más profunda de instrucción espiritual, íntimamente relacionada con la última enseñanza durante los días festivos en Jerusalén. Va dirigida contra los modos de ver endebles, supersticiosos y no espirituales defendidos por Israel, tanto sobre el Reino del mal como el de Dios. Porque si ignoramos el aspecto moral de Satanás y su reino, todo degenera en absurdidades y supersticiones del modo de ver judío con respecto a los demonios y Satanás, y que se describen en detalle en otro lugar.[4] Por otra parte,

3. Señala el lugar cronológico de este milagro el que parezca apropiado para venir después de la acusación prevaleciente contra Jesús, expresada en Juan 8:48 y 10:20.

4. Ver el apéndice sobre «Angelología y demonología».

introduce las ideas del mal moral, de la concentración de su poder en un reino del cual Satanás es el representante y soberano, y de nuestra pecaminosidad inherente, que nos hace objetos suyos; y todo se vuelve claro. Entonces, verdaderamente, Satanás no puede expulsar a Satanás, pues de otro modo su reino no podría subsistir; luego, también, hay el expulsar a Satán no sólo por «el Espíritu de Dios», o «Dedo»; y esto *es* el Reino de Dios (Mateo 12:25–28). Es más, por su propia admisión, el echar fuera a Satanás era parte de la obra del Mesías (Yalkut sobre Isaías 9).[5] Así pues, el Reino de Dios les había llegado verdaderamente, porque esto era el Reino de Dios; y Él era el Mesías enviado por Dios, venido no para la gloria de Israel ni para algo externo o intelectual, sino para entablar combate mortal con el mal moral, del cual Satanás era y es el representante. En esta lucha, Cristo, como el más fuerte, ata al «forzudo», despoja su casa (divide despojos) y le quita la armadura en que se halla su fuerza («él confía»), al eliminar el poder del pecado (Mateo 12:29). Ésta es la obra del Mesías; y, por tanto, nadie puede ser indiferente hacia Él, porque teniendo todos por naturaleza una relación determinada con Satanás, como el Mesías ya ha comenzado su obra, debemos también ocupar una relación definida hacia Cristo en su combate con Satanás[6] (v. 30).

Se sigue, que la obra de Cristo es una lucha moral que tiene lugar por medio del Espíritu de Dios, en que, desde su posición, cada cual tiene que tomar parte. Pero es concebible que un hombre no sólo trate de permanecer pasivo, sino incluso ser activo en el lado del enemigo, y esto no ya porque hable contra Cristo, lo cual podría ser el resultado de la ignorancia o la incredulidad, sino calificando como satánico el objeto de su venida (vv. 31, 32). Una tergiversación tal de lo que es más elevado y más santo, una oposición tal y una denuncia del Espíritu Santo como si fuera la manifestación de Satanás, representan el pecado en su máxima absolutez, y para este pecado, por desgracia, no puede haber perdón, puesto que el estado mental del cual el pecado es el resultado no admite ni la posibilidad de arrepentimiento, porque su esencia consiste en esto: llamar satánico a lo que es el mismo objeto de arrepentimiento. Sería impropio intentar sacar de las palabras de Cristo inferencias tales como que los pecados no perdonados en este mundo pueden o no pueden ser perdonados en el venidero, puesto que de modo manifiesto no era la intención de Cristo el enseñar sobre este tema. Por otra parte, sus palabras parecen implicar que, por lo menos

5. Ver Libro II, cap. V, y el apéndice al mismo donde se da el pasaje de modo pleno.
6. La razón de la diferencia entre este pasaje y algunos similares (Lucas 9:50) es que allí la relación es a los *discípulos*, aquí a la persona del Cristo.

respecto a este pecado, no hay lugar para arrepentimiento en el otro mundo. Porque la expresión no es «la edad venidera» (עתיד לבוא), sino «el mundo venidero» (עלמא דאתי o עולם הבא), el cual, como sabemos, no se refiere de modo estricto a los tiempos mesiánicos, sino al mundo futuro y eterno, distinguiéndolo tanto de este mundo (עולם הזה) como de «los días del Mesías» (ימות המשיח). (Ver vol. I, Libro II, cap. XI, p. 299.)

3. Pero este reconocimiento de lo espiritual, que era lo opuesto al pecado contra el Espíritu Santo, según Cristo había explicado recientemente en Jerusalén, sólo podía ser alcanzado por medio de una afinidad espiritual con ello (Mateo 12:33–37). El árbol ha de ser hecho bueno para que el fruto sea bueno; árbol y fruto se corresponden. ¿Cómo, pues, podían estos fariseos «decir buenas cosas», si el estado del corazón determina el habla y la acción? De donde el hombre deberá dar cuenta de cada una de sus palabras ociosas, pues por triviales que puedan parecer a otros o a uno mismo, son realmente el resultado o fruto «del corazón» y muestran el estado interior. Y así, en realidad, el futuro del hombre en el juicio va a ser determinado por sus palabras; una conclusión mucho más solemne, cuando recordamos la relación que esto tiene sobre lo que sus discípulos, por un lado, y los fariseos, por otro, decían referente al Cristo y al Espíritu de Dios.

4. Tanto lógica como moralmente, las palabras de Cristo eran irrebatibles; y los fariseos volvieron a recurrir al antiguo método de retarle a que diera prueba de su misión divina por medio de algún signo visible (Mateo 12:38). Pero esto era esquivar la apelación al elemento moral que el Señor había hecho; era un intento de esquivar el argumento en lo moral y dirigirlo a lo físico. Era la moral lo que era deficiente, o mejor, lo que faltaba; y ninguna cantidad de evidencia física o demostración de este tipo podía sustituirla. Todas las señales que podían haberse dado del cielo no habrían proporcionado el sentido de pecado profundo y de la necesidad de una liberación espiritual poderosa (v. 39), que era lo único que podía llevar a la recepción del *Salvador* Cristo. De ahí que, como bajo circunstancias similares previas (Mateo 16:1–4), Él les ofrecía sólo una señal: la de Jonás el profeta. Pero en tanto que en la ocasión anterior Cristo se refería principalmente a la *predicación* de Jonás (de arrepentimiento), en ésta, más bien, señalaba a la *historia* alegórica de Jonás como el testimonio divino de su misión. Cuando apareció en Nínive, Jonás fue él mismo «una señal para los ninivitas» (Lucas 11:30); el hecho de que hubiera estado tres días y noches en el vientre de la ballena, y que después, por así decirlo, hubiera sido enviado vivo a predicar a Nínive, era una evidencia para ellos de que había sido enviado por Dios. Y lo mismo ocurriría otra vez. Después de tres días y tres noches «en el corazón de la tierra» —que es un hebraísmo para «en

la tierra»—, su resurrección sería un testimonio divino de su misión. Los ninivitas no pusieron en duda este testimonio de Jonás, sino que lo aceptaron; es más, un informe auténtico de la sabiduría de Salomón había sido suficiente para llevar a la reina de Sebá desde su lejano país; en el primer caso era debido a que ellos sentían su pecado; en el otro, porque ella sentía la necesidad de una sabiduría mejor que la que poseía. Pero éstos eran los mismos elementos de que carecían los hombres de su generación; y así, tanto Nínive como la reina de Sebá, se levantarían, no sólo como testigos mudos, sino para condenarlos. Porque la gran realidad de la cual predicaba Jonás había sido sólo de tipo, y la sabiduría de Salomón había sido sólo una preparación para ella, y ahora les era presentada por fin en Cristo (Mateo 12:39–42).

5. Así que, habiendo puesto a un lado esta objeción, Jesús volvió a su anterior predicación (vv. 43–45), referente al reino de Satanás y al poder del mal; sólo que ahora con una aplicación, no como antes, al individuo, sino, impulsado por la vista de la resistencia incrédula de Israel, a la comunidad judía como conjunto. Aquí, también, hemos de recordar que, como las palabras usadas por nuestro Señor eran alegóricas e ilustrativas, no hemos de intentar sacar demasiado de ellas. Cuando le comparamos con otras naciones del mundo, Israel era como una casa de la cual se había marchado el demonio de la idolatría con todos sus servidores: realmente el «Beel–Zibbul» que ellos tanto temían. Y entonces la casa había sido barrida de toda inmundicia de idolatría y adornada con toda clase de adornos farisaicos. No obstante, con todo ello la casa había quedado en realidad vacía; Dios no se hallaba en ella; el Forzudo, el único que podía resistir al fuerte, no tenía su dominio sobre ella. Y, por tanto, el demonio volvió, y halló la casa de la cual había salido, barrida y adornada verdaderamente, pero vacía y sin defensa. La locura de Israel consistía en esto: que había pensado sólo en un demonio —el de la idolatría— Beel–Zibbul, con toda su inmundicia. Éste era muy repulsivo y cuidadosamente lo habían quitado. Pero no sabían que los demonios eran sólo manifestaciones del poder demónico, y que había un Reino del *mal.* Así que esta casa, barrida de la suciedad del paganisnmo y adornada con toda la justicia propia del Fariseísmo, pero vacía de Dios, sólo pasaría a ser una morada segura y conveniente para Satanás; porque a causa de la limpieza y hermosura, su presencia allí como un espíritu maligno no sería sospechada. Así, para continuar el lenguaje ilustrativo de Cristo, regresó «con otros siete espíritus peores que él» —orgullo, justicia propia, incredulidad, y otros semejantes, ya que el número siete es general—, y de esta manera el último estado —Israel sin la suciedad de la idolatría burda y adornado con los ornamentos de

la devoción farisaica al estudio y práctica de la Ley— era peor de lo que era antes, con toda su franca repulsividad.

6. Una vez más el discurso queda interrumpido, esta vez por un incidente típicamente judío. Una mujer en la multitud prorrumpe en exclamaciones acerca de la bienaventuranza de la madre que había llevado y amamantado a un Hijo así (Lucas 11:27). La fraseología no parece haber sido rara, puesto que la aplican igualmente los rabinos a Moisés (Shem. R. 45), y aun a un gran rabino (Chag. 14 *b*). Más sorprendente es, quizás, otro pasaje rabínico (citado anteriormente) en que se describe a Israel como pronunciando estas palabras al contemplar al Mesías: «Bienaventurada la hora en que el Mesías fue creado; bienaventurado el vientre del que salió; bienaventurada la generación que le ve; bienaventurados los ojos que son dignos de contemplarle» (Persiqta, ed. Buber, p. 149 *a*, última línea).[7]

Y, con todo, esta alabanza tiene que haber sido francamente desagradable a Cristo, ya que era la exaltación, sólo, de su excelencia humana personal, intelectual o moral. Miraba en dirección opuesta a lo que Él quería presentar: su obra y su misión como Salvador. De ahí que, aunque desde una dirección opuesta, era un malentendido tan grande como el desprecio personal de los fariseos. O, para usar otra ilustración, esta alabanza de Cristo a través de su Madre–Virgen era tan inaceptable e impropia como la devaluación de Cristo, que realmente, aunque de modo inconsciente, se hallaba debajo del amor y cuidado amoroso de la misma Madre–Virgen cuando quería que su Hijo cesara en su obra,[8] y que (quizá por la misma razón) Mateo refiere en esta misma ocasión (Mateo 12:46, 47). Por consiguiente, la respuesta en los dos casos es, en sustancia, la misma: señalar en dirección distinta de la personalidad meramente humana y a su obra y misión; en un caso: «Todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana, y mi madre.» Y en el otro: «Bienaventurados más bien los que oyen la Palabra de Dios, y la hacen».[9]

7. Y ahora el discurso se acerca a su fin (Lucas 11:33–36) con una nueva aplicación de lo que, en alguna otra forma o conexión, Cristo había enseñado al principio de su ministerio público en el «Sermón del Monte» (Mateo 5:15; 6:22, 23). Para entender bien su conexión presente, hemos de pasar por alto las varias interrupciones del discurso de Cristo y unir esto que queda como la conclusión de la parte previa, que contenía el tema principal. Este tema

7. Para una cita completa ver Libro II, cap. V, y la referencia a ello en el Apéndice IX.

8. Ver Libro III, cap. XXII.

9. En vista de esta enseñanza, es realmente difícil entender el *cultus* de la Virgen, y aun gran parte de este tributo exclusivamente humano en Cristo que es tan característico del Romanismo.

era que el conocimiento espiritual presupone afinidad espiritual (ver antes p. 124 y ss.). Aquí, como corresponde al final de un discurso, se aplica prácticamente la misma verdad en una forma más popular y sencilla, uno podría decir casi realista. Según se expresa aquí, la receptividad espiritual es siempre la condición para la recepción espiritual. ¿Cuál era el objeto o propósito de iluminar una lámpara? Sin duda, el que diera luz. Pero nadie la pondría en un sitio oculto, o debajo de un almud, sino en el candelero. ¿Hemos de esperar, pues, que Dios quiera iluminar la lámpara espiritual, si nosotros la ponemos en un lugar oscuro? O, para dar otra ilustración de ello por medio del ojo, que, por lo que respecta al cuerpo, sirve el mismo propósito que la lámpara en una casa. ¿No depende del estado del ojo el que tengamos la sensación, gozo y beneficio de la luz? Por tanto, tengamos cuidado en no colocar la lámpara en una cripta, porque la luz en nosotros será sólo tinieblas.[10]

Por otra parte, si por medio de un ojo bueno se transmite la luz por todo el sistema —si no ha sido vuelta en tinieblas, como una lámpara que se pone debajo de una cripta o un almud, en vez de ponerla en el candelero para que alumbre a toda la casa—, entonces nosotros estaremos llenos de luz. Y esto, finalmente, explica la recepción o rechazo de Cristo: cómo, en las palabras de un apóstol, el mismo Evangelio puede ser tanto sabor de vida para vida como de muerte para muerte.

Era una lección bendita con la que termina el discurso, lleno de luz, y siempre y cuando no hubiera puesto la lámpara en la cripta de sus corazones oscurecidos. Así pues, brillaría y daría luz a todos aquellos cuyos ojos estuvieran abiertos para recibirla; porque, según la regla divina y el orden espiritual, al que tiene le será dado, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado.

10. En cierta medida es como el demonio que regresa para hallar su casa desocupada, barrida y adornada.

XII

La comida en la casa del fariseo. Comidas y fiestas entre los judíos. Última advertencia de Cristo en Perea respecto al Fariseísmo

Lucas 11:37-54

Aunque la enemistad del partido fariseo contra Jesús era muy acerba, sin embargo, no se había extendido todavía ni había pasado a ser tan abierta que en todo lugar eliminara las reglas ordinarias de la cortesía. Es así que se explica esta invitación de un fariseo para una comida matutina, que dio ocasión para el segundo discurso de Cristo que se registra en Perea. Tanto en sustancia como en tono, es una continuación de su primer discurso dirigido a los fariseos. Y se inserta aquí, probablemente, a fin de marcar el desarrollo posterior de la enseñanza antifarisaica de Cristo. Es el último discurso a los fariseos que se menciona en el Evangelio de Lucas.[1] Una apelación similar y final se registra en una porción muy posterior del Evangelio de Mateo (Mateo, cap. 23), sólo que Lucas informa del que pronunció en Perea; Mateo, del que hizo en Jerusalén. Esto puede también

1. Ni aun Lucas 20:45–47 es una excepción. Cristo, realmente, con frecuencia, después contestó sus preguntas, pero éste es el último discurso formal a los fariseos.

explicar, en parte, la similaridad de lenguaje de los dos discursos. No sólo son paralelas las circunstancias, sino el lenguaje usado en el discurso final (Mateo, cap. 23) puede haber sido recordado por el escritor al informar sobre el último discurso controversial de Perea. Así que puede haber ocurrido muy bien que Cristo dijera sustancialmente las mismas cosas en las dos ocasiones, y, con todo, que, al informar de ellas, algunos de los modos de expresión de la última ocasión pueden haber sido transferidos a la primera. Y, debido a que estos dos últimos representan y presentan el discurso antifarisaico más completo del Salvador, será mejor aplazar nuestro análisis hasta que lleguemos a este período de su vida.[2]

Aquí se pueden hacer notar, sin embargo, algunos puntos distintivos. Los comentarios anteriores dan idea de que había de haber transcurrido algún tiempo entre éste y el primer discurso, y que la expresión «Luego que hubo hablado» (Lucas 11:37) no debe ser tomada al pie de la letra (como refiriéndose al discurso inmediatamente precedente), sino más bien como una indicación de las circunstancias bajo las cuales un fariseo le había invitado a la comida.[3] En realidad, es difícil imaginarse que inmediatamente después de una acusación así por los fariseos, de que Jesús actuaba como representante de Beelzebul, y de una respuesta tal por parte de Jesús, un fariseo le invitara a una comida amistosa, o que hubiera «abogados», o, usando otro término, «canonistas» (intérpretes de la Ley), presentes en la comida. Cuán diferentes tenían que ser sus sentimientos luego de haber oído sus imprecaciones, se ve por la acerbidad con que muchos, después, procuraron provocarle a que dijera algo utilizable como una acusación criminal (Lucas 11:53, 54). Y no hay la menor evidencia en absoluto de que, como sugieren algunos comentaristas, la invitación del fariseo fuera dada en forma hipócrita, con el propósito de obtener material de que acusar a Jesús. Más que esto, parece por completo incompatible cuando leemos que el fariseo se quedó atónito, y lo dijo cuando vio que Jesús se sentaba a comer sin lavarse las manos. Hasta este momento, pues, parece que le estaba considerando como un rabino famoso, aunque quizás enseñaba algunas cosas raras.

Pero lo que hace casi cierto que pasó algún tiempo entre la invitación y el discurso previo (o mejor aún, que los dos sucesos ocurrieron en lugares distintos) es que la invitación del fariseo fue a una comida «matutina».[4]

2. Ver comentarios sobre Lucas 11:39–52 en nuestro análisis de Mateo 23, en el capítulo IV del Libro V.

3. La expresión «uno de los intérpretes de la Ley» (v. 45) da la impresión de que había varios a la mesa.

4. La traducción «comida» tiene que matizarse. Aunque en griego tardío la palabra *ἄριστον* fue usada como *prandium* (comida del mediodía), el significado original era «almuerzo», según parece quedar claro por Lucas 14:12: *ἄριστον ἢ δεῖπνον*.

Sabemos que la comida matutina (llámese desayuno o almuerzo) tenía lugar temprano, inmediatamente después de regresar de las oraciones de la mañana en la Sinagoga.[5] Por tanto, es difícil concebir que todo el primer discurso tuviera lugar antes de la primera comida. Por otra parte, es posible que lo que pasó en la mesa del fariseo pueda haber estado en conexión con algo ocurrido poco antes en la Sinagoga, porque conjeturamos que esto ocurrió un sábado. Inferimos esto de la circunstancia de que la invitación *no* fuera a la comida principal, ya que en el día de sábado «los intérpretes de la Ley» (y, en realidad, todos los padres de familia) la habrían celebrado, ordinariamente, en sus propias casas. Podemos imaginarnos la escena. La comida familiar un día de entre semana era muy sencilla, tanto si se trataba del almuerzo como de la comida —la última al atardecer, aunque algunas veces también al mediodía, pero siempre antes de que estuviera oscuro, a fin de que, según se decía, la vista de los platos a la luz del día pudiera estimular el apetito (Yoma 74 *b*)—. Los judíos de Babilonia estaban contentos con una comida sin carne; pero no los de Palestina (Bezeh 16 *a*). Para éstos el alimento favorito era carne tierna: cabra, cordero, ternera. El buey no era usado con frecuencia; y todavía menos las aves. El pan era considerado como el sostén de la vida,[6] sin el cual no se concebía una comida. En realidad, en cierto sentido constituía la comida. Porque la bendición se pronunciaba sobre el pan, y ésta se consideraba que cubría el resto del alimento que se servía, tal como la carne, el pescado o los vegetales; en resumen, todo lo que constituía la comida, pero no los postres. De modo similar, la bendición pronunciada sobre el vino incluía todas las demás clases de bebida (Ber. 41 *b*). De otra manera, habría sido necesario bendecir por separado cada uno de los diferentes artículos comidos o bebidos. El que descuidaba las bendiciones prescritas se consideraba como si hubiera comido cosas dedicadas a Dios (Ber. 35 *a*), puesto que está escrito: «La tierra es de Jehová y cuanto hay en ella» (Salmo 24:1).[7] Aunque el principio era hermoso, degeneró en minuciosas cuestiones casuísticas. Así, si una clase de alimento era añadida a otra, se estipulaba que la bendición debía decirse sólo sobre la clase principal. Además, había disputas complicadas respecto a lo que debía considerarse fruta y tener la correspondiente

5. פת שחרית, la traducción de lo cual es literalmente «pan de la mañana». El tomar la primera comida más tarde durante el día era considerado como muy poco sano.

6. Como siempre en el Oriente, había muchas clases de pan o pastas cocidas al horno: desde el pan de cebada ordinario, a tortas de arroz u otras clases de pasteles y hojaldres delicados. Incluso leemos que se importaba de la India una especie de bizcocho (el *Teritha*, Ber. 37 *b*).

7. Tan rígido era esto, que se consideraba un deber el decir la bendición sobre un vaso de agua si uno tenía sed (Ber. vi. 8).

bendición, y cómo, por ejemplo, una bendición debía pronunciarse sobre las hojas y las flores, y otras sobre las bayas de las alcaparras (Ber. 36 *a*). En realidad, este arbusto daba lugar a una controversia seria entre las escuelas de Hillel y de Shammai. Hubo una serie de complejas discusiones sobre qué bendición debía usarse cuando un plato consistía en varios ingredientes, algunos el producto de la tierra, otros, como la miel, derivados del mundo animal. Estas discrepancias y otras similares daban lugar a interminables discusiones que ocupaban la mente de los fariseos y los escribas.

Vamos a suponer ya a los invitados reunidos. Para una comida matutina así no se habría llamado a los esclavos, ni serían recibidos los invitados en un estilo solemne, como en las fiestas. Primero, cada uno observaría como un rito religioso «el lavamiento de manos». Luego, el jefe de la casa cortaría una rebanada de un pan entero —el sábado había dos panes— y daría la bendición. Pero esto sólo si la compañía se reclinaba a la mesa, como para la comida. Si se *sentaban,* como probablemente harían en una comida temprana, cada uno diría la bendición por su cuenta (Ber. vi. 6). La misma regla se aplicaría con respecto al vino. La casuística judía estipulaba que esta bendición bastaba para el vino que se consideraba como parte de la comida. Si se traía otro vino durante la comida, cada uno debía bendecirlo de nuevo; si después de la comida (como solía hacerse los sábados y días festivos, para prolongar la fiesta bebiendo algo), uno de la compañía decía la bendición por todos.

En la comida de este fariseo, nuestro Señor omitió el «lavamiento de manos» prescrito, como acostumbraba, antes de la comida. Pero como este rito era en sí indiferente, Jesús tiene que haber tenido algún objetivo definido al hacerlo, según explicaremos a continuación. El externalismo de todas estas prácticas se ve por el siguiente relato que el Talmud da de «una fiesta» (Ber. 43 *a*). Cuando entran los invitados se sientan en sillas, y se les trae agua, con la cual se lavan una mano. Después de haber retirado la vasija, cada uno dice la bendición sobre el vino que se participaba antes de comer. Después se reclinan a la mesa. Se trae agua otra vez, con la cual se lavan ahora las dos manos, preparatorio para la comida, y entonces la persona principal en la fiesta, o la que es seleccionada a modo de distinción, pronuncia la bendición sobre el pan, y luego sobre la copa. La compañía responde con un *Amén*, siempre suponiendo que la bendición ha sido pronunciada por un israelita, no un pagano, un esclavo o un infractor de la ley. Y tampoco es legal que la diga un hombre sin letras, aunque puede

8. También esto era cuestión de controversia; pero los rabinos decidieron que primero había que cortar la rebanada y luego pronunciar la bendición (Ber. 39 *b*)

decirla un cuteo (Ber. 47 *b*) (hereje, o bien samaritano) que sea un hombre de letras. Después de la comida las migajas, si hay algunas, son recogidas cuidadosamente; se lavan las manos otra vez, y el que lo ha hecho primero dirige en la oración de acción de gracias. La fórmula por la que ha de llamar al resto para que se unan a él, repitiendo las oraciones después de él, es prescrita y difiere según el número de personas presentes. La bendición y la acción de gracias se pueden decir no sólo en hebreo, sino en otro lenguaje (Ber. 40 *b*).

Con respecto a la posición de los invitados, sabemos que los sitios más importantes eran ocupados por los rabinos. El Talmud lo formula (Ber. 46 *b*) de esta manera: El que es más digno se reclina primero, sobre el lado izquierdo, con los pies extendidos hacia atrás. Si hay dos «cojines» (divanes), el que le sigue en dignidad se reclina más arriba, a su izquierda; si hay tres divanes o cojines, el tercero se reclina debajo del que se reclinó primero (a su derecha), de modo que la persona principal esté en medio (entre el invitado más digno a su izquierda y el menos digno a su derecha). Se entrega el agua antes de comer primero al que es más digno, y lo mismo para lavarse después de la comida. Pero si hay un gran número de personas presentes, se empieza después de la comida por el menos digno, hasta que se llega a los últimos cinco, en que el más digno en la compañía se lava las manos, y los otros cuatro después de él.[9] Dispuestos así los invitados, el cabeza de la casa, o la persona principal alrededor de la mesa, dice la bendición[10] y luego corta el pan. Algunos no consideraban de etiqueta el empezar a comer hasta que el que ha dicho la oración lo ha hecho, pero ésta no parece haber sido la regla entre los judíos de Palestina. Luego, en general, se introduce el pan dentro de sal, o algo salado, y la etiqueta exige que si hay dos, el uno ha de esperar al otro, pero si hay tres o más no es necesario.

No hay espacio para indicar una lista de *menús* corrientes en las mesas judías. En tiempos antiguos la comida era, sin duda, muy simple. La cosa cambió cuando hubo intercambio con Roma, Grecia y la gente del Oriente se familiarizó con el lujo extranjero, a un tiempo en que el comercio proporcionaba lo requerido. Ciertamente, sería imposible prácticamente enumerar los numerosos artículos que se importaban de países distintos, algunos muy lejanos.

9. Según Ber. 46 *b*, el orden en Persia es algo diferente. El arreglo indicado en el texto es de importancia con respecto a los lugares ocupados en la Última Cena, en que hubo una disputa entre los discípulos sobre el orden en que tenían que sentarse.

10. La tradición adscribe esta bendición a Moisés con ocasión del primer maná que cayó.

Al empezar, el vino se mezclaba con agua, y en realidad algunos pensaban que no debía pronunciarse la bendición hasta que se había añadido agua al vino (Ber. vii. 5). Según unos, dos partes (Nidd. ii. 7) de agua por una de vino; según otros (Pes. 108 *b*), tres. Se mencionan varios tipos, entre ellos, vino rojo de Sarón, y vino negro. El vino con especias se hacía con miel y pimienta. Otra mezcla, usada principalmente para inválidos, era vino añejo, agua y bálsamo; otra, «vino de mirra» (Marcos 15:23); leemos, también, de vino en que se habían empapado alcaparras. A éstos hemos de añadir el vino con especias, sea con pimienta o ajenjo; o lo que se describe como agraz, una bebida refrescante hecha de uvas no maduradas o de heces del vino. Además, había vino de palma. Bebidas extranjeras: vino de Amón, y de la provincia asiática, una especie de mosto hervido. Vino en hielo venía del Líbano; una especie de agraz de Idumea; cerveza de Media y Babilonia; vino de cebada (*zythos*) de Egipto. Finalmente, hemos de mencionar la sidra de manzanas de Palestina (Terum xi. 2), y el zumo de otros frutos. Según algunos, había licores variados.

Aunque el catálogo es largo, el de los varios artículos de comida, fuese del país o importada, ocuparía un espacio mucho más largo. Basta decir que por lo que se refiere a las varias clases de grano, carne, pescado y frutos, sea en estado natural o preservado, quedaba incluido prácticamente todo lo conocido por el mundo antiguo. En las fiestas había un plato introductorio o entremés, que consistía en carne salada o algún plato ligero. Esto iba seguido de la comida en sí, que terminaba con un postre (*Aphiqomon* o *terugima*) consistente en olivas en salmuera, rábanos o lechuga y frutas, entre las cuales había incluso jengibre de la India (comp. Ber. 40–44, *passim*). Se han hecho las afirmaciones más diversas y raras sobre lo saludable (o lo contrario) de ciertos artículos de la comida, especialmemte vegetales. El pescado era el plato favorito, y nunca faltaba en la comida del sábado. Había un dicho: que tanto la sal como el agua debían ser usadas en cada comida si se quería preservar la salud. Los condimentos como mostaza o pimienta se usaban con mucha moderación. Había diferentes comidas para los pobres. Langostas o saltamontes —fritas en harina o miel, o preservadas—, que no requerían bendición, según el Talmud, puesto que este animal era realmente una de las plagas del país. Los huevos eran un artículo alimenticio corriente. Luego había un plato con leche, en el que la gente mojaba el pan. Otros, con mejor pasar, comían sopa de vegetales, especialmente cebolla, y carne, en tanto que los muy pobres tenían que satisfacer el hambre con pan y queso, o pan y fruta, o algunos vegetales tales como pepinos, lentejas, habichuelas, guisantes o cebollas.

En las comidas se observaban estrictamente las reglas de etiqueta,

especialmente por lo que se refería a los hombres de letras. En realidad, se añadieron dos tratados al Talmud, de los cuales, el uno describe la etiqueta general, el otro la de los «sabios» y cuyo título puede traducirse por «El camino del mundo» (*Derekh Erets*), y era una especie de código de buenos modales. Según algunos, no se mostraba buena educación al hablar mientras se comía. Los entendidos y los más honrados no sólo ocupaban los mejores lugares, sino que a veces se les distinguía con una porción doble. Según la etiqueta judía, un invitado debía conformarse con todo lo que su huésped le daba, aunque no le gustara. Si bien la hospitalidad era la virtud mayor y más ensalzada, la cual, para usar una expresión rabínica, hacía de la casa un santuario y de la mesa un altar, un huésped no invitado, o un huésped que traía a otro huésped, era muy mal mirado. Algunas veces, como una autojustificación, se invitaba a los pobres, y se les daba la mejor parte de la comida por ostentación. En las comidas corrientes, la gente se servía ella misma. No estaba considerado como buenos modales el beber tan pronto como se le requería a uno, sino que debía sostener el vaso en la mano durante un rato. Pero habría sido el colmo de la ordinariez el limpiar el plato con pan, o recoger las migajas, como si no hubiera habido suficiente comida en el plato, o bien dejarlo caer o causar molestias al vecino. Si uno sacaba algún trozo de la fuente no debía volverlo a poner en ella; menos aún ofrecer del plato propio o el vaso a un vecino. Debido al valor casi religioso que se atribuía al pan, no tenemos por qué sorprendernos de estas reglas: no tirar ningún pedazo de pan, no apoyar un vaso o plato sobre pan, y después de la comida recoger todo el pan sobrante cuidadosamente. En caso contrario, se creía, los demonios se posarían sobre él. «El camino del mundo» para los sabios (Derekh Erets Suta v. y vii.) dictamina esto como las marcas de un rabino: que no coma de pie; que no se chupe los dedos; que se siente sólo entre sus iguales —de hecho, muchos consideraban que era malo sentarse a comer con gente sin letras—; que empiece a cortar el pan por donde está mejor cocido, y que no lo rompa con la mano; y que, cuando beba, vuelva la cara de la compañía. Otro dicho era que el sabio se conocía por cuatro cosas: en la copa, en cuestiones de dinero, cuando estaba airado, y en sus bromas (Erub. 65 *b*). A continuación de la comida, después que las formalidades de lavarse las manos y la oración, ya descritas, habían terminado, se quemaban especias aromáticas, sobre las cuales se pronunciaba una bendición especial. Sólo nos falta añadir que los sábados era considerado un deber religioso comer tres comidas, y procurar lo mejor que se podía adquirir en el mercado, aunque uno tuviera que ahorrar y ayunar el resto de la semana. Finalmente, se consideraba como una obligación especial y un honor el invitar a los sabios.

No tenemos dificultades para entender ahora lo que pasó en la mesa del fariseo. Cuando fue presentada a Jesús el agua de la purificación, o bien la rehusó, o bien —si, como parece más probable, se trataba de una comida por la mañana— cada invitado se dirigió por sí mismo para hacer la purificación prescrita a donde estaba el agua, pero Él no lo hizo, y se sentó directamente a la mesa sin cumplir esta formalidad. Nadie que conozca el énfasis que el Fariseísmo ponía sobre este ritual podría defender que Jesús podía haberse acomodado y conformar su conducta a la práctica.[11] En realidad, la controversia entre las escuelas de Shammai y de Hillel sobre un punto como el de si había que lavarse las manos *antes* de que la copa fuera llenada de vino o *después*, y dónde había que depositar la toalla, fue muy larga y enconada. Con estas cosas cada uno de los lados relacionaba inferencias rituales muy serias (Ber. 51 *b* a 52 *b*). Una religión que dedicaba tal energía a cosas tan triviales, tiene que haber rebajado por necesidad su tono moral. Por ello insistía Jesús con tanto énfasis en la sustancia de su enseñanza: que era la corrupción de nuestra naturaleza, que el Judaísmo desconocía, y en la purificación espiritual, que era necesaria para la recepción de su doctrina, y ponía a un lado tanto más pública y abiertamente las ordenanzas de los hombres que distraían el pensamiento de la pureza para centrarlo en cuestiones del carácter más pueril. Por otra parte, también podemos entender la decepción que había de llenar la mente del fariseo que tenía a Jesús como invitado, al observar el desinterés con que descuidaba su acariciado rito. Era un insulto para él, un reto a la Ley judaica, una rebelión contra las tradiciones más caras a la Sinagoga. Recordando que un fariseo no debía sentarse a la mesa con una persona así, pensaría que hubiera sido mejor no haber invitado a Jesús. Todo esto, así como el terrible contraste entre la puntillosidad del Fariseísmo en las purificaciones externas y la contaminación interna, que nunca procuraba quitar, debía hallarse patente delante de Aquel que leía los secretos más íntimos del corazón e inflamaría su santa ira. Probablemente, apoyándose en algo que habría sucedido antes (como hemos sugerido), Jesús habló con el tono incisivo y el fervor que exigía una última apelación al Fariseísmo.

Lo que nuestro Señor dijo en esta ocasión va a ser considerado en detalle en otro punto.[12] Basta, aquí, hacer notar que expuso primero el mero externalismo de la ley farisaica de la purificación, al mismo tiempo que pasaba por alto por completo la necesidad más superior de la pureza interior, que estaba en la base de todo (Lucas 11:39). Si el origen primario de la ordenanza

11. Para ver un relato más completo sobre las leyes de lavarse las manos y las ideas sobre este rito, ver Libro III, cap. XXI.

12. En relación con Mateo cap. 23.

era prevenir el comer las ofrendas sagradas en estado de contaminación,[13] ¿no eran estas ofrendas un símbolo del sacrificio interior, y no había una contaminación interior así como la exterior? (v. 40). El consagrar a Dios lo que poseemos en la persona de los pobres, en vez de gozar de ello con egoísmo, no sería, en realidad, una purificación de ellos (porque no había necesidad de purificación), pero sería, en el sentido más puro, el comer las ofrendas de Dios en estado de limpieza (Lucas 11:41). Notamos aquí un progreso y un desarrollo, comparado con la ocasión anterior en que Jesús había hablado públicamente sobre el mismo tema (Mateo 15:1–9). Antes, Él había tratado las ordenanzas de los ancianos como una cosa no obligatoria; ahora mostraba en qué forma su externalismo militaba en contra de los pensamientos de lo interno y espiritual. Antes había mostrado en qué forma el tradicionalismo entraba en conflicto con la Ley de Dios escrita; ahora, cómo sobreseía los primeros principios que se hallaban en la base de esta Ley. Antes, Él había establecido el principio de que la contaminación no venía de fuera adentro, sino de dentro afuera (Mateo 15:10, 11); ahora, desplegaba este principio más alto de que la consagración más elevada impartía pureza.

El mismo principio, en realidad, se podía aplicar a otras cosas, como la ley rabínica de los diezmos. Al mismo tiempo, es posible que, como ya se ha sugerido, hubiera pasado algo previamente, o que el tema de la conversación alrededor de la mesa hubiera dado ocasión para estos comentarios añadidos por Cristo (Lucas 11:42). Así que el fariseo puede haber deseado transmitir una reprensión suya a Cristo refiriéndose al tema del diezmo. Y esta forma encubierta de reprender era muy común entre los judíos. Era considerado como una causa de grave contaminación el comer con una persona que no hubiese pagado el diezmo. En realidad, las tres distinciones de un fariseo eran:[14] no hacer uso ni participar de nada que no hubiese sido diezmado; observar las leyes de la purificación, y, como consecuencia de estos dos, abstenerse del trato familiar con los que no eran fariseos. Esta separación formaba la base de su pretensión a la distinción (v. 43). Se notará que es exactamente a estas tres cosas que nuestro Señor se refiere; así que estos dichos suyos no están, como podría suponerse, desconectados, sino que tienen la relación interna más estricta. Nuestro Señor muestra que el Fariseísmo, por lo que se refiere al hombre exterior, está conectado con la

13. Sobre el origen y significado de la ordenanza, ver Libro III, cap. XXXI.

14. Sobre «los fariseos, saduceos y esenios», ver Libro III, cap. II. De hecho, la fraternidad de los fariseos estaba obligada por estos dos votos: el del diezmo y el de observar las purificaciones.

tendencia opuesta por lo que se refiere al hombre interior; por la purificación externa, prescindiendo de la necesidad de pureza interna, que consistía en la consagración a Dios, y con el descuido de ésta; severidad estricta en cuanto al diezmo externo, no haciendo caso y descuidando el principio que estaba debajo de esto, es decir, el reconocimiento del derecho de Dios sobre la mente y el corazón (juicio y amor de Dios); en tanto que, finalmente, la pretensión farisaica de separación, y consiguiente afirmación de su distinción, daba como resultado sólo orgullo y autosatisfacción. Así, puesto a prueba en sus propios criterios, el Fariseísmo[15] fallaba terriblemente. Era hipocresía, aunque la palabra no fue mencionada sino más tarde (Lucas 12:1); y esto negativa y positivamente: el esconder lo que era y el hacer ver lo que no era. Y el Fariseísmo, que ostentaba una pureza elevadísima, era, en realidad, la mayor de las impurezas: ¡la contaminación de las tumbas, sólo tapadas para que no fueran vistas de los hombres!

Fue en este punto que uno de los «intérpretes de la Ley» que estaba a la mesa metió baza. Recordando el desprecio que algunos de los entendidos tenían por el fanatismo de los fariseos, podemos entender que puede haber estado escuchando con alegría disimulada las denuncias de su «locura». Como decía el dicho común: «el necio pietista», «una mujer farisea», y los (autoinfligidos) «golpes del fariseísmo», eran parte de las plagas de la vida (Sot. iii. 4). Y no podemos por menos que creer que hay un toque de humor disimulado en los relatos que los rabinos dan de los encuentros entre los fariseos y sus rivales. Pero, como hizo notar correctamente el escriba, al atacar, no meramente su práctica, sino sus principios, quedaba condenado todo el sistema del tradicionalismo, que ellos representaban (Lucas 11:45). Y esto era, precisamente, lo que el Señor quería hacer. Los «escribas» eran los exponentes de la ley tradicional; los que ataban y soltaban en Israel. Ellos ataban pesadas cargas, pero nunca soltaban una; todas aquellas penosas cargas del tradicionalismo ellos las ponían sobre el pueblo pobre, pero no hacían el menor esfuerzo por quitar una de ellas (v. 46). La tradición, ¡sí!; el mismo hecho de profesarla daba testimonio contra ellos. La tradición, las ordenanzas que habían establecido; ellos no querían reformar ni poner nada a un lado, sino que reclamaban y proclamaban todo lo que había llegado a ellos de los padres como una sagrada herencia a la que tenían que aferrarse. ¡Muy bien! Sean, pues, juzgados por sus propias palabras. Los padres habían dado muerte a los profetas, y ellos edificaban sus sepulcros; lo cual, también, era una tradición: la de la culpa que sería vengada. La tradición, el conocimiento, el exclusivismo, ¡ay!, eran

15. Lucas 11:44. Las palabras «Escribas y fariseos, hipócritas», son una interpolación.

sólo quitar de los pobres la llave del conocimiento; y aunque ellos mismos no entraban por la «puerta» en el Reino, impedían que entraran los que querían hacerlo. Y verdaderamente habían demostrado que eran suyas la herencia, la «tradición» de culpa, al estorbar y descartar la enseñanza divina antigua y al dar muerte a los mensajeros divinos (vv. 47-52).

Había una verdad y solemnidad terribles en lo que dijo Jesús y en los males que denunciaba contra ellos. La historia de los siguientes meses daría testimonio de cuán de veras habían acumulado sobre ellos esta tradición de culpa; y toda la historia posterior de Israel muestra lo plenamente que este mal había recaído sobre ellos. Pero después de estas denuncias, la comida y la conversación sobre la mesa en casa del fariseo deben haberse terminado. El Cristo hablaba terriblemente en serio, doliéndose en extremo por aquellos a quienes impedían entrar en el Reino, demasiado para que pudiera tolerar estas trivialidades. Con estos sentimientos ellos se levantaron de la mesa, según vemos a continuación:

«Diciéndoles Él estas cosas, los escribas y los fariseos comenzaron a acosarle en gran manera, y a provocarle a que hablase de muchas cosas; acechándole, y procurando cazar alguna palabra de su boca para acusarle» (Lucas 11:53, 54).

XIII

A los discípulos. Dos sucesos y su moraleja

Lucas 12:1 – 13:17

El testimonio de la última advertencia de Cristo a los fariseos, y de los sentimientos de odio homicida que despertaron, va seguido por un sumario de la enseñanza de Cristo a sus discípulos. El tono es todavía de advertencia, pero enteramente diferente del que usa con los fariseos. Es una advertencia contra el pecado que amenaza, no de un *juicio* que se aproxima; era como prevención, no como denuncia. Que estas advertencias estaban en sazón, no cuesta mucho probarlo. Eran motivadas por las circunstancias que les rodeaban. La misma enseñanza había sido ya entregada en otras ocasiones, porque se derivaba de las mismas causas. Sin embargo, hay divergencias notables, aunque, al parecer, ligeras, que se explican por la diferencia de los escritores o por las circunstancias, y que marcan la independencia de los relatos.

1. El primero de estos discursos (Lucas 12:1–12) está relacionado, naturalmente, con lo que había pasado en la mesa del fariseo, ya que las noticias de ello sin duda se habrían esparcido pronto. Aunque podemos ver que el Señor se dirigió en el mismo lenguaje ya a los doce cuando los envió a su primera misión (Mateo cap. 10),[1] vamos a hacer notar aquí algunas

1. Comparar Lucas 12:2–9 con Mateo 10:26–33; Lucas 12:10 con Mateo 12:31, 32; y Lucas 12:11, 12 con Mateo 10:18–20.

variaciones características. El discurso —o por lo menos lo que del mismo se nos informa, probablemente sólo un sumario— es introducido por la siguiente noticia de la circunstancia: «En esto, juntándose por miles y miles la multitud, tanto que unos a otros se pisaban, comenzó a decir a sus discípulos: Primeramente, guardaos de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía». No hay necesidad de señalar la relación entre esta advertencia y la denuncia del Fariseísmo y el tradicionalismo a la mesa del fariseo. Aunque la palabra «hipocresía» no había sido pronunciada allí, era la suma y sustancia de su argumentación que el Fariseísmo, aunque hacía ver lo que no era, disimulaba lo que era. Y era esto lo que, como la «levadura», invadía todo el sistema del Fariseísmo. No es que como individuos fueran todos ellos hipócritas, sino que el sistema era hipócrita. Y aquí está la característica del Fariseísmo: que el hebreo rabínico ni aun tenía una palabra equivalente para el término «hipocresía». La única expresión usada se refiere, o bien a «halagos», o «hacer ver ante los hombres»,[2] no para esta hipocresía inconsciente hacia Dios, que nuestro Señor describe verdaderamente como «la levadura» que invadía todo lo que los fariseos decían y hacían. Es contra esto que Él advirtió a sus discípulos; y en esto, más bien que en el engaño consciente, el hacer ver o los halagos, se encuentra el peligro de la iglesia. Nuestro término común «insincero» sólo lo describe parcialmente. Su significado pleno sólo puede obtenerse de la enseñanza de Cristo. Pero qué término preciso habría usado Él es imposible sugerirlo.[3]

Después de todo, la hipocresía era sólo autoengaño (Lucas 12:2). «Pero no hay nada encubierto, que no haya de descubrirse; ni oculto, que no haya de ser revelado.» Por tanto, lo que ellos habían dicho en las tinieblas sería revelado, y lo que habían hablado en las habitaciones privadas, se proclamaría en las azoteas. Y no debían dejarse influenciar por el temor (v. 4). Temor, ¿de quién? El hombre sólo podía matar el cuerpo, pero Dios tenía poder sobre el cuerpo y alma. Y, aparte de que el temor era necio, era también insensato en vista de la maravillosa Providencia que velaba sobre las más humildes de las criaturas de Dios (vv. 6, 7). Más bien, en la inminente lucha con los poderes de este mundo, debían elevarse hasta el punto de ser conscientes de su plena importancia, puesto que las voces de la tierra hallarían eco en el cielo. Y, además, esta contienda, ¿en qué consistía? No sólo oposición a Cristo, sino, en su última esencia, blasfemia contra el Espíritu Santo. Por tanto, el sucumbir en esta contienda implicaba el más profundo peligro espiritual (vv. 8–10). Sí, pero no tenían por qué

2. Wünsche llega incluso a decir que חנף y חנופה son usados sólo en el sentido de halago.
3. La Peshito usa una paráfrasis.

tener miedo; su reconocimiento no sólo tendría lugar en el futuro; ya ahora, en la hora del peligro, el Espíritu Santo les ayudaría y les daría la respuesta delante de sus acusadores y jueces, quienesquiera que fuesen, judíos o gentiles. Así que si pasaban a ser víctimas, sería con el conocimiento de su Padre, no por indiferencia suya; acá, allá, por todas partes, en sus propios corazones, ante los ángeles, ante los hombres, Él daría testimonio en favor de aquellos que eran sus testigos (vv. 11, 12).

Antes de pasar adelante marcamos brevemente las diferencias entre este mensaje de Cristo y el otro previo, cuando envió a los apóstoles a su misión (Mateo cap. 10). Allí (después de ciertas instrucciones personales) el discurso empezó (Mateo 10:18–20) con lo que aquí termina. Allí era en forma de advertencia predictiva, aquí como seguridad confortante; allí era cerca del principio, aquí cerca del final de su ministerio. Además, el mensaje dirigido a los doce, en su misión, fue seguido de instrucciones y consolaciones personales (Mateo 10:21–25), y entonces hubo una transición a la admonición de que descartaran el temor y proclamaran públicamente lo que se les había dicho en privado. En cambio, cuando se dirige a sus discípulos en Perea, aunque les hace la misma admonición, y, en parte, sobre la misma base, con todo, como dicha a discípulos más bien que a predicadores, la referencia a la semejanza de su destino con el de Cristo es omitida, mientras que, para mostrar el carácter real de la lucha, se añade una admonición, que en su ministerio de Galilea fue dada en relación con otra cosa (comparar Lucas 12:10 con Mateo 12:31, 32). Finalmente, en tanto que se advirtió a los doce que no temieran, y, por ello, que dijeran lo que habían aprendido en privado, a los discípulos de Perea se les advierte de antemano que, aunque lo que ellos habían dicho juntos en secreto sería expuesto a la luz de la mayor publicidad, sin embargo no debían temer las consecuencias posibles para ellos.

2. El segundo discurso registrado en conexión con esto fue ocasionado por una solicitud a Cristo de intervención en una disputa de carácter judicial. A esto contestó Él con una parábola (Lucas 12:16–21), la llamada del rico insensato, que será explicada en relación con las otras parábolas de este período. El resultado de esta parábola, con respecto a la incertidumbre de esta vida, y la locura consiguiente de afanarse en exceso por las cosas de este mundo descuidando a Dios, le llevó a hacerles una aplicación de advertencia a sus discípulos de Perea (Lucas 12:22–34). Sólo que aquí el mandato negativo que antes había precedido a la parábola: «guardaos de la avaricia», ahora, cuando va dirigido a «los discípulos», es llevado a su principio positivo subyacente: el descartar la ansiedad, incluso para las cosas necesarias de la vida, aprendiendo de los pájaros y las flores a tener fe y confianza

absoluta en Dios, y a trabajar sólo por una cosa: el Reino de Dios. Pero incluso en esto no debían estar afanosos, sino tener fe y confianza absoluta en su Padre, «al cual ha placido daros el reino» (Lucas 12:32).

Con sólo unas ligeras variaciones el Señor había usado el mismo lenguaje, incluso había sido necesaria la misma admonición, al principio de su ministerio de Galilea, en el Sermón del Monte (Mateo 6:25-33). Quizás aquí también podemos considerar la alusión a las flores que brotan como una marca del tiempo. Sólo que, en tanto que en Galilea esto significaba el principio de la primavera, en el clima más favorable de ciertas partes de Perea indicaría los comienzos de diciembre, más o menos el tiempo de la Fiesta de la Dedicación del Templo.

De la máxima importancia es la consolación final para descartar todo cuidado y ansiedad, puesto que al Padre le ha placido dar el Reino a esta «manada pequeña». La expresión «redil» está en conformidad con el lenguaje que Jesús había usado antes de partir de Jerusalén (Juan cap. 10). A partir de entonces esta designación marcaría a su pueblo. Incluso el hecho de que ocurra esta distinción establece que este discurso no es una repetición de lo que Mateo había informado previamente, sino de que fue pronunciado después de su visita a Jerusalén. Designa al pueblo de Cristo, a distinción de su organización eclesiástica (o externa) en un «redil», y marca a la vez su individualidad y su conjunción, su necesidad y su dependencia, y su relación con Él como el «Buen Pastor». Aunque pequeña y despreciada a los ojos de los hombres, «la manada pequeña» es de modo inefable noble y rica en el don del Padre.

Estas admoniciones, tanto contra la avaricia como a tener absoluta confianza y entrega a Dios, que lo considera todo como una pérdida por amor al Reino, finalmente son presentadas, tanto por lo que se refiere a su aplicación presente, como en forma de principio definitivo y permanente, en lo que creemos es la parte final de este discurso (Lucas 12:33, 34). En su primera frase: «Vended lo que poseéis, y dad limosna», que sólo lo transcribe Lucas, indica, no un principio general, sino su aplicación a este período particular, cuando se requiere al discípulo fiel que siga a su Señor, sin el estorbo de los cuidados y posesiones de este mundo (comparar con Mateo 19:21). El principio general subyacente es el expresado por Pablo (1ª Corintios 7:30, 31), y finalmente se reduce a esto: que el cristiano debe poseer como si no poseyese, y usar lo que tiene, no para sí ni para el pecado, sino para las necesidades. Esta conclusión del discurso de Cristo confirma también la hipótesis de que fuera pronunciado cerca del tiempo terrible del fin. Muy apropiada sería aquí la repetición —aunque en un lenguaje ligeramente diferente— de una admonición, dada al principio del ministerio de

Cristo en Galilea (Mateo 6:19–21), de proveerse de tesoro en el cielo, que no puede echarse a perder ni ser quitado, porque, con toda seguridad, allí donde está el tesoro, allí está también el corazón.

3. Estrechamente relacionado con ello, si bien, distante del discurso previo, es lo que se refiere a la actitud de espera de los discípulos respecto a su Maestro. Sus corazones deben estar totalmente despegados de las cosas de la tierra, puestos en el Reino, y sólo una cosa debe parecerles digna de atención y ocupar todos sus pensamientos y energías: ¡su Maestro! Él se hallaba lejos, en una fiesta gozosa, y la incertidumbre de la hora de su retorno no debe llevar a los siervos a permitirse hartarse de comida o bebida, ni tumbarse en la ociosidad, sino ser fieles a la confianza puesta en ellos, alerta esperando la llegada de su Maestro. El discurso en sí consiste en tres partes y una aplicación práctica.

1) *Los discípulos como siervos en la ausencia de su señor* (Lucas 12: 35-38); *su deber y su recompensa*. Esa parte, que contiene lo que era tan necesario para estos discípulos de Perea, es peculiar de Lucas. El señor se supone que está ausente, ha ido a una boda —una figura que no debe apurarse demasiado ni es parte esencial de la parábola—. A lo más, señala una ocasión para gozo, y su mención puede indicar principalmente que una fiesta así podía prolongarse, de modo que los siervos en la casa no sabían el tiempo exacto en que regresaría el señor. En estas circunstancias, debían hallarse en todo momento preparados para que, viniera a la hora que viniera, pudieran salir a abrir la puerta al primer aldabonazo. Una devoción y un afán tales en el servicio, como es natural, serían recompensados, y el señor, a su vez, tendría en cuenta el bienestar de los que no se habían permitido ponerse a cenar o irse a la cama, sino velar esperando su regreso. Hambrientos y cansados como se hallaban debido a su celo por Él, Él, ahora, a su vez, ministraría lo apropiado para su bienestar personal. Y esto aplicado a los siervos que habían velado, no importa el tiempo, fuera la segunda o la tercera vigilia de la noche.[4]

La «parábola» ahora pasa a otro aspecto del caso, que de nuevo se refiere al último de los discursos de Cristo (Mateo 24:43, 44). Supongamos el caso opuesto, de gente que duerme: un ladrón puede entrar en la casa y desvalijarla. Naturalmente, si uno supiera a qué hora ha de venir el ladrón, no estaría durmiendo en aquel momento; pero es precisamente esta incerti-

4. La primera vigilia no se menciona porque era demasiado temprano, ni tampoco la cuarta, porque no podía demorarse tanto. Antiguamente, los hebreos contaban *tres* vigilias en la noche, pero después –y probablemente para el tiempo de Cristo– dividían la noche en *cuatro* vigilias (ver la discusión en Ber. 3 *a*). La última disposición fue probablemente introducida por los romanos.

dumbre y lo súbito del suceso —y la referencia es a la venida de Cristo en su Reino, que será igualmente súbita— lo que exige que la gente de la casa esté velando, «porque a la hora que no penséis, el Hijo del Hombre vendrá» (Lucas 12:39, 40).

Fue en este punto particular que Pedro interrumpió el discurso de Cristo con una pregunta. ¿A quién se aplicaba esta «parábola» sobre el «buen hombre» y «los siervos» que tenían que velar, a los apóstoles, o a todos? Por lo implicado, porque la respuesta no es explícita, inferimos que Pedro esperaba alguna diferencia entre los apóstoles y el resto de los discípulos, fuera respecto a la actitud de los siervos que esperaban o a la recompensa. Por las palabras de Cristo, lo primero puede considerarse como más probable. Podemos comprender que Pedro pudiera albergar la idea judía de que los apóstoles regresarían con el Señor de la fiesta de las bodas, más bien que esperarían su regreso, y trabajarían en tanto que esperaban. Es a esto que se refiere la respuesta de Cristo. Si los apóstoles u otros tienen alguna potestad, es sólo como *mayordomos,* y su recompensa de mayordomía fiel y prudente sería un ascenso en su tarea administrativa. Pero como mayordomos eran servidores —servidores de Cristo y siervos ministrantes con respecto a los otros siervos generales—. Lo que les corresponde en su doble capacidad de fidelidad al Señor, ausente aunque cercano, y a su obra, es evitar, por un lado, la actitud dominante de orgullo y desabrimiento, y, por otro, la autodegradación de adoptar malas maneras, ya que una y otra implicaban un castigo súbito y apropiado en el momento de pasar cuentas, que a su aparición tendría lugar de modo inmediato y justo. La parábola, pues, tanto por lo que se refiere al esperar como al pasar cuentas, se aplica a la obra *hecha* para Cristo, así como a la *relación personal* con Él.

Hasta aquí esta advertencia solemne sería repetida, naturalmente, después en los últimos discursos de Jesús en Judea, ya que era igualmente necesaria, en vista de su próxima partida (Lucas 12:42–46; compárese Mateo 24:45–51). Pero en este discurso de Perea, tal como lo registra Lucas, ahora sigue, no ya lo que debe ser considerado una respuesta más avanzada a la pregunta de Pedro, sino lo que se refiere específicamente a la cuestión general de la relación entre la obra especial y el discipulado en general, que había sido puesta sobre el tapete. Porque, en un sentido, todos los discípulos eran siervos, no sólo para esperar, sino para trabajar. Por lo que se refiere a los que, como los mayordomos o los obreros profesos, sabían cuál era su obra, pero ni «estuvieron preparados» ni hicieron conforme a su voluntad, su castigo y pérdida (en que la figura ilustrativa de recibir muchos o pocos azotes no debe ser apurada demasiado) serían, naturalmente, mayores que los de aquellos que no conocían la voluntad de su Señor, respecto al trabajo,

aunque éstos también reciben castigo. Esto, en conformidad con un principio bien entendido, de modo universal y casi instintivo, que es válido entre los hombres (Lucas 12:47, 48).

2) ¡En la ausencia de su Maestro! *Éste es un período de trabajo,* así como de espera; un período de prueba también (Lucas 12:49–53). Aquí, también, los dos versículos iniciales, en su conexión evidente con el tema del apartado anterior, pero especialmente con las frases finales sobre el trabajo para el Señor, son peculiares al relato de Lucas, y encajan sólo en éste. La iglesia tenía trabajo que hacer durante esta ausencia —la obra para la cual Él había venido—. Él había venido «para echar fuego en la tierra», este fuego que fue encendido cuando el Salvador resucitado envió el Espíritu Santo, y del cual las lenguas de fuego eran el símbolo.[5] ¡Oh, cuánto anhelaba Él que ya estuviera encendido! Pero entre Él y este fuego se hallaba la corriente helada de su Pasión, esta terrible Pasión en la cual Él había de ser bautizado. ¡Oh, cómo sentía la carga de aquella agonía que se avecinaba! (vv. 49, 50). Este fuego tenía que extenderse: ésta era la obra en que, como discípulos, cada uno de ellos debía tomar parte. Además, ellos también debían estar preparados para participar en esta agonía bautismal suya. Era *fuego*: ardiente, así como purificador e iluminador. Y aquí había oportunidad para repetir a sus discípulos de Perea la predicción ya dirigida a los doce cuando iban a partir para su misión (Mateo 10:34, 36), respecto a ciertas pruebas necesarias relativas a llevar «el fuego» que Cristo había echado sobre la tierra, a saber, el quemar los lazos más íntimos de asociación y de parentesco (Lucas 12:51–53).

3) Hasta aquí para los discípulos. Y ahora su aplicación a las «multitudes» (v. 54), aunque aquí también podía repetir sólo lo que en una ocasión anterior había dicho a los fariseos (Mateo 16:2, 3). Que no pensaran que todo esto sólo afectaba a los discípulos. No; era una cuestión entre Israel y su Mesías, y la lucha implicaría las consecuencias más amplias, tanto para el pueblo como para el Santuario. ¿Tan ciegos eran como para no «saber interpretar el tiempo?» (Lucas 12:56). ¿No podían leer sus señales, ellos, que no tenían dificultad en interpretarlas cuando sale una nube del poniente sobre el mar, o cuando sopla el siroco del sur?[6] ¿Por qué, pues, no podían juzgar por sí mismos, dadas las circunstancias, lo que era apropiado y necesario, considerando la tempestad que se avecinaba? Lucas es también

5. Esta cláusula es muy importante para la interpretación de la precedente, ya que muestra que no se puede tomar *in sensu malo*. Por tanto, no puede ser «el fuego del juicio».

6. El lector observará qué característica es esta pequeña diferencia. El siroco no podía esperarse en Galilea, pero sí en Perea, y aquí había flores mucho antes que en Galilea.

aquí el único que menciona estos puntos. ¿Qué era lo necesario y apropiado? Lo mismo que les había dicho en Galilea antes (Mateo 5:25, 26), pues las circunstancias eran las mismas. Lo que el sentido común y la prudencia dictarían a todo aquel a quien su acusador o su acreedor llevara ante el magistrado: procurar ponerse de acuerdo con su adversario, antes de que sea demasiado tarde, antes que la sentencia fuera pronunciada y ejecutada (Lucas 12:58, 59). Aunque tampoco puede apurarse la ilustración en cuanto a los detalles, su sentido general sería entendido mucho más fácilmente, por el hecho de que había un proverbio similar rabínico,[7] aunque con una aplicación muy diferente.

4. Además de estos discursos se registran dos sucesos antes de la partida de Cristo a la Fiesta de la Dedicación. Cada uno llevó a un breve discurso, que termina en una parábola.

El primero se refiere a dos circunstancias no mencionadas por el historiador judío Josefo[8] ni en ninguna otra noticia contemporánea, sea rabínica o de otros escritores. Esto muestra, por un lado, lo comunes que tienen que haber sido estos sucesos, cuando podían ser simplemente omitidos del largo catálogo de atrocidades cometidas por Pilato entre los judíos. Y, por otro, da evidencia también de que el relato de Lucas deriva de fuentes independientes, auténticas —en otras palabras, el carácter histórico de su relato—, cuando puede referir como hecho bien conocido lo que no se menciona en los anales de aquel tiempo; y, finalmente, que no tenemos la seguridad de poder rechazar una noticia simplemente porque no hallamos otra mención de ella que las páginas del tercer Evangelio.

Al parecer, pues, entonces, o poco antes, algunas personas hablaron a Cristo acerca de cierto número de paisanos suyos a quienes Pilato había dado órdenes de ejecutar, por lo visto, en el Templo en tanto estaban ocupados en ofrecer sacrificios (Lucas 13:1–5); de modo que, en el lenguaje pictórico del Oriente, su sangre se había mezclado con los sacrificios. Indudablemente, su relato de este suceso tiene que ser puesto en relación con el discurso precedente de Jesús. Él había preguntado si ellos no podían discernir las señales de la terrible tempestad nacional que se avecinaba. Y fue con referencia a esto, según juzgamos, que ellos repitieron esta historia. Para entender su objeto hemos de prestar atención a la respuesta de Cristo. Tiene la intención de refutar la idea de que estos galileos habían sido visitados

7. Sanh. 95 *b*. Su sentido se puede explicar así: *«Prépare ta vengeance, sans que ton ennemi puisse s'en douter »* (Schuhl, Sent. et Prov., d. Talm. p. 3).

8. Esta omisión prueba lo endeble de la acusación de Renan de que los escritos de Josefo han sido en gran parte falsificados por los copistas cristianos.

por este castigo especial por algún pecado especial contra Dios. Aquí siguen dos preguntas. Como entre la visita de Cristo a Jerusalén cuando la Fiesta de los Tabernáculos, y la de la Dedicación del Templo, no había festival alguno, es muy probable que este suceso tuviera lugar *antes* de la visita de Cristo a Jerusalén. Pero en este caso parece muy probable —casi cierto— que Cristo ya lo hubiera oído. Si es así, o, en todo caso, si no era un suceso bastante reciente, ¿por qué tenían que decírselo a Cristo en aquel preciso momento? Además, parece extraño que, aunque los judíos relacionaban pecados especiales con castigos especiales, consideraran como un castigo divino de un pecado especial el sufrir martirio a manos de Pilato en el Templo cuando estaban ofreciendo sacrificios.

Todo esto se vuelve claro si consideramos a estos que dan la información como intentando probar que la advertencia de Jesús cortaba en sentido inverso, una especie de argumento del tipo *«Tu quoque»*. Muy probablemente estos galileos fueron asesinados implacablemente debido a que estaban en contacto, real o sospechado, con el movimiento nacionalista, del cual Galilea era el foco. Es como si estos judíos le hubieran dicho a Jesús: «¡Sí, señales de los tiempos y de la tempestad inminente! Estos galileos, tus propios paisanos, implicados en una especie de movimiento pseudomesiánico, una especie de levantamiento del tipo "señales de los tiempos", algo parecido a lo que tú quieres que consideremos. ¿No fue su muerte un castigo merecido?» Esta última inferencia no se expresa en palabras, pero queda implicada en su relato del hecho. Pero el Señor leyó sus pensamientos y refutó su razonamiento. Para este propósito adujo otro caso (Lucas 13:4), en que una torre, en el estanque de Siloé, había caído sobre dieciocho personas y las había aplastado; todo ello, quizás, en relación con la construcción de un acueducto en Jerusalén por Pilato, que dio lugar, por parte de los judíos, a una oposición violenta, que Pilato vengó con saña. ¡Como judíos, probablemente pensarían que la caída de la torre, que había enterrado en sus ruinas a dieciocho personas que quizás estaban ocupadas en la edificación de aquella maldita estructura, era un juicio justo de Dios! Porque Pilato había usado para construirla el dinero sagrado que había sido dedicado a los propósitos del Templo (el *Qorban)* (Jos. Guerr. ii. 9, 4), y hubo muchos que perecieron en el tumulto causado por la resistencia judía a este acto de profanación. Pero Cristo argumentó que era erróneo inferir que el juicio divino había alcanzado a sus paisanos galileos, como lo sería el juzgar que la torre de Siloé había caído para castigar a estos jerosolimitanos. No tenía la culpa el ser de un partido ni del otro; ni la supuesta tendencia mesiánica (en la forma de levantamiento nacional), ni, por otro lado, la dirección opuesta de sumisión absoluta a la dominación romana. Toda la nación era

culpable; y la tempestad que se avecinaba, a las señales de la cual Él indicaba, destruiría a todos, a menos que tuviera lugar un arrepentimiento espiritual por parte de la nación. Y más amplio aún que esto, y aplicable a todos los tiempos, se hallaba el principio subyacente de que cuando cae una calamidad sobre un distrito o un conjunto de individuos, no debemos enjuiciarlo por nuestra cuenta respecto a su causa especial, sino pensar espiritualmente en su aplicación general; no ya para buscar el rastro de la forma en que se relaciona con un distrito o individuo dado, sino para aprender sus lecciones y para verlo como un llamamiento dirigido a todos. Y, al revés, también esto es válido por lo que se refiere a las liberaciones.

Habiendo, pues, contestado la objeción implicada, el Señor mostró a continuación, en la parábola de la higuera (Lucas 13:6–9), la necesidad y urgencia de un arrepentimiento nacional.[9]

El segundo acontecimiento registrado por Lucas en estas circunstancias (Lucas 13:10–17) recuerda los incidentes del primer ministerio en Judea (Juan 5:16) y en Galilea (Mateo 12:9–13). Observamos los mismos puntos de vista estrechos y el externalismo de antes con respecto al sábado por parte de las autoridades judías, y, por parte de Cristo, los mismos principios y aplicación espiritual amplios. Si estuviéramos buscando evidencia de la misión divina de Jesús, la hallaríamos en esta oposición de contrarios en un punto tan fundamental, puesto que ningún maestro ni reformador de Israel de aquel tiempo —ni el más avanzado saduceo— habría defendido, ni mucho menos originado, las ideas que Cristo propugnaba con respecto al sábado. Además, si estuviéramos en busca de evidencia de la veracidad histórica de los relatos de los Evangelios, la hallaríamos en una comparación de las historias de las tres controversias sobre el sábado: en Jerusalén, en Galilea y en Perea. En todas ellas el espíritu es el mismo. Y aunque las diferencias entre ellas pueden parecer ligeras, son características, y marcan, como si las señalaran con el dedo, la localidad y las circunstancias en que tuvieron lugar. En Jerusalén no hay razonamiento ni reprensión por parte de los judíos, sólo persecución absoluta. Allí también el Señor entra en su exposición más elevada de su acción, motivos y misión (Juan 5:16, 17 y ss.). En Galilea hay preguntas, y una intriga astuta contra Él por parte de los judíos que le seguían los pasos. Pero aunque no hay acción violenta intentada contra Él, el pueblo no se atreve a ponerse de su lado abiertamente (Mateo 12:1–21). Pero en Perea nos encontramos con el torpe celo de un archisinagogo local (el dirigente o principal de una sinagoga), el cual está muy enojado y se comporta de modo poco prudente; admite que Cristo tiene

9. Veremos la exposición de esta parábola más adelante.

poder para sanar, y no se atreve a atacarle directamente, pero en cambio reprende, no a Cristo ni aun a la mujer que había sido curada, sino al pueblo que lo había presenciado, y al mismo tiempo les dice que vengan a buscar la curación otros días, sin darse cuenta, en su estrechez de miras y fanatismo, de lo que implicaba su admisión. Este jerarca local no tenía ni la astucia ni aun el valor de los fariseos judíos en Galilea, a quienes el Señor había hecho callar. Le dijo bastante, sin embargo, para mostrar a estos partidarios del Fariseísmo en Perea su necedad, y esto por propia admisión suya (Lucas 13:15, 16). Y aquí no sólo quedaron sus adversarios avergonzados, en tanto que en Galilea se fueron para maquinar contra Él (Mateo 12:14), sino que el pueblo no estaba asustado, como los galileos en presencia de sus gobernan-tes, y abiertamente se regocijaban en la obra gloriosa de Cristo.

No se requiere añadir mucho más sobre este incidente en «una de las sinagogas» de Perea. Recordemos brevemente la escena. Entre los que estaban presentes en esta Sinagoga había una pobre mujer que durante dieciocho años había sufrido, según se nos dice, por causa de un agente demónico, un espíritu de enfermedad. Es verdad que muchas, si no todas, de estas enfermedades estaban relacionadas con perturbación moral, puesto que la posesión demónica no era permanente y podría haberse hecho resistencia a intervalos si hubiera habido salud moral. Pero no hay base para considerar el «espíritu de enfermedad» como lo moral y psíquico, y el no poderse enderezar como lo físico, ni tampoco para describir lo último como una curvatura permanente de la columna vertebral. La palabra griega aquí traducida como «enfermedad» ha pasado al lenguaje rabínico (*Isteniseyah*, איסתניסיה), y allí significa tendencia a estar enfermo, debilidad, pero no una enfermedad en particular. De hecho, esta mujer estaba física y moralmente no enferma, pero sí enfermiza, y ciertamente el suyo era un «espíritu de enfermedad», de modo que «andaba encorvada y en ninguna manera se podía enderezar». Porque notamos que no se trataba de una posesión demónica en absoluto; y, con todo, aunque ella no había cedido, no había resistido efectivamente, y por ello estaba «atada» por un «espíritu de enfermedad» tanto en el cuerpo como en el alma.

Reconocemos el mismo «espíritu de enfermedad» en las circunstancias de su curación. Cuando Cristo, al verla, la llamó —probablemente un símbolo apropiado de la gente de Perea en esta Sinagoga—, ella acudió; cuando Él le dijo: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad», ella quedó desligada, y, sin embargo, en su debilidad, no contestó ni se enderezó hasta que Jesús «puso sus manos sobre ella», y entonces fortaleció de tal manera su cuerpo y alma, que «se enderezó al instante, y glorificaba a Dios».

En cuanto al archisinagogo, como ya hemos sugerido, tenemos un retrato

tan característico de él que casi podemos verle: confuso, inseguro, perplejo y enojado, avanzó y reprendió a la gente que no había hecho nada, pero sin atreverse a hacer callar a la mujer, que ya no estaba enferma; ni mucho menos al gran rabino, que había hecho una cosa tan extraordinaria y «gloriosa», pero hablándole a través de los que habían presenciado el hecho estupefactos. Fue muy fácil hacerle callar, y poner en la picota a todos los que simpatizaban con él. «¡Hipócritas! —le dijo el Señor—, por lo que acabas de admitir, tu práctica y tu Ley condenan tus palabras. Todos desatáis el buey o el asno del pesebre en sábado, y los lleváis a beber.» La ley rabínica permitía esto de modo expreso, e incluso el acercar el agua, con tal que no se llevara la vasija al animal (Erub. 17 *b*, 20 *b*). «Si, como admites, yo tengo el poder de "desatar" de las ligaduras de Satanás, y ella había estado atada estos dieciocho años, ¿no debía esta hija de Abraham merecer un trato igual por lo menos que una de vuestras bestias de carga?»

La respuesta era incontestable e irresistible; dio el resultado que se esperaba: cubrió a los adversarios de vergüenza. Y los de Perea, en esta Sinagoga, sintieron también, por lo menos esta vez, la bendita libertad que había llegado a la mujer. Se unieron a los ecos de su himno de alabanza, y «se regocijaron por todas las cosas gloriosas hechas por Él». Y Él contestó su gozo dirigiéndolo en el sentido apropiado, poniéndoles delante «el Reino» que Él había venido a predicar y a traer, con toda su libertad, realidad, poder y energía, como se ve en las dos parábolas del grano de mostaza y de la levadura, narradas ya antes en Galilea. Las dos fueron repetidas por adaptarse especialmente a las circunstancias: primero, al milagro que habían presenciado; luego, al altercado que había tenido lugar; y, finalmente, a su propio estado de sentimiento. Y la aplicación práctica de estas parábolas tiene que haber sido evidente a todos.

XIV

En la Fiesta de la Dedicación del Templo

Lucas 13:22; Juan 10:22-42

Habían pasado dos meses desde que Jesús había dejado Jerusalén después de la Fiesta de los Tabernáculos. Aunque no debemos poner demasiado énfasis en estos cálculos, podemos mencionar aquí la computación que identifica el primer día de la Fiesta de los Tabernáculos, de aquel año (29 d. de J.C.), como el jueves 23 de septiembre; el último día, «el gran día de la fiesta», con el viernes, el 29; el octavo día de la fiesta, con el 30 de septiembre; y el sábado, cuando el ciego de nacimiento fue curado, con el día 2 de octubre (Wieseler, Chronolog. Synopse, pp. 482, 483). En este caso, «la Fiesta de la Dedicación del Templo», que comenzaba el 25 de Quisleu y duraba ocho días, empezaría el miércoles día 1 y terminaría el miércoles día 8, los dos de diciembre. Pero es posible que fuera una semana o dos más tarde. En esta fiesta, o sea, después de unos dos meses de haber partido de la ciudad, hallamos a Cristo otra vez en Jerusalén y en el Templo. Su viaje a Jerusalén parece indicado en el tercer Evangelio (Lucas 13:22), y por lo menos está implicado en las palabras con que Juan empieza su relato de lo que ocurrió en aquella ocasión (Juan 10:22). Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo en esto.

Creemos que hay una adecuación especial —que señalaremos aquí— en que Cristo pasara lo que nosotros consideramos el último aniversario de su

nacimiento, o cumpleaños, en el Templo, en aquella fiesta. No era de origen bíblico, sino que había sido instituida por Judas Macabeo en 164 a. de J.C., cuando el Templo, que había sido profanado por Antíoco Epífanes, fue purificado de nuevo y vuelto a dedicar al servicio de Jehová (1º Macabeos vi. 52–59). En consonancia, fue designada como «la Dedicación del Altar» (u.s., vv. 56–59). Josefo (Ant. xii. 7, 7) lo llama «Las Luces», debido a una de las observancias principales de la fiesta, aunque habla en términos vacilantes del origen del festival como relacionado con esta observancia —probablemente porque conocía la leyenda relacionada con ella, aunque se avergonzaba de confesarlo, si bien tampoco podía desmentirla—. Los judíos la llamaban *Chanukkah*, «dedicación» o «consagración», y, en un sentido casi igual, *Enkainia* en el griego de la Septuaginta (Esdras 6:16, 17; Nehemías 12:27; Daniel 3:2)[1] y en el Nuevo Testamento. Durante los ocho días de la fiesta se cantaba en el Templo la serie de salmos conocida como la *Hallel* (Salmos 113 a 118), canto en que participaba el pueblo, como en la Fiesta de los Tabernáculos (ver cap. VII). Había otros ritos que parecían los de esta última fiesta. Así, originalmente, el pueblo aparecía con palmas (2º Macabeos x. 7). Esto, sin embargo, no era observado en un período más tardío, en tanto que otro rito, no mencionado en el libro de los Macabeos, el de la iluminación del Templo y de casas particulares, pasó a ser característico de la fiesta. Así los dos festivales, que eran, en realidad, puestos en yuxtaposición en 2º Macabeos, parecen haber estado conectados en lo externo e interno. La Fiesta de la «Dedicación» o de las «Luces» había sacado de la de los Tabernáculos su duración de ocho días, el canto de la *Hallel*, y la práctica de llevar palmas. Por otra parte, el rito de la iluminación del Templo puede haber pasado de la Fiesta de la Dedicación a ser una de las observancias en la de los Tabernáculos. Según la tradición, cuando fueron restaurados los servicios del Templo por Judas Macabeo, se halló que el aceite había sido profanado. Entonces se descubrió un frasco que era puro, sellado con el mismo sello del sumo sacerdote. Su contenido fue suficiente para alimentar el candelabro sagrado, pero, por un milagro, el frasco fue hallado lleno durante ocho días de modo continuo, hasta que pudo recibirse una nueva provisión de Thekoah. Como recuerdo de este hecho, se ordenó el año siguiente que el Templo fuese iluminado durante ocho días en el aniversario de su «Dedicación» (Shabb. 21 *b*, líneas 11 a 8 desde la base). Las escuelas de Hillel y de Shammai diferían con respecto a esta ob-

1. De modo semejante, las palabras afines *ἐγκαίνισις* y *ἐγκαινισμος*, así como el verbo (*ἐγκαινίζω*), son usadas las dos en la Septuaginta y los Apócrifos. El verbo ocurre también en Hebreos 9:18; 10:20.

servancia, como sobre a otras muchas. La de Hillel quería empezar la primera noche con un pequeño número de luces e ir aumentándolas cada noche hasta la octava, en que había de ser ocho veces mayor que la primera. La escuela de Shammai, por otra parte, quería empezar con el mayor número y disminuirlas hasta que en el octavo día quedara sólo una octava parte de la primera. Cada partido tenía sus propias razones y sus propios adherentes (Shabb. 21 *b*, hacia la mitad). Pero las «Luces» en honor de la fiesta no eran encendidas sólo en el Templo, sino en cada casa. Habría sido suficiente con una en cada casa la primera noche, pero los cabezas de familia piadosos encendían una luz por cada uno que vivía en ella, de modo que si había diez luces al principio, habría ochenta en la última noche del festival. Según el Talmud, la luz podía ser colocada a la entrada de la casa o en una habitación, o, según las circunstancias, en la ventana o incluso sobre la mesa. Hoy día la luz es colocada a la izquierda al entrar en la habitación (la Mezuzah es a la derecha). Se pronunciaban ciertas bendiciones al encender estas luces, se cesaba en todo trabajo, y el día se pasaba en diversiones. La primera noche se recordaba la memoria de Judit, que se suponía había dado muerte a Holofernes, y se participaba de queso, el alimento que, según la leyenda,[2] ella le dio en gran abundancia para incitarle a que bebiera y a la embriaguez.[3] Finalmente, durante este festival se prohibía todo ayuno y duelo público, aunque se permitían algunos actos menores de duelo privado (Moed K. iii. 9; Shabb. 21 *b*).

Más interesante, quizá, que esta descripción de observancias externas es el significado de este festival en su relación con la Fiesta de los Tabernáculos, a la cual ya se ha hecho referencia. Como la Fiesta de los Tabernáculos, conmemoraba una victoria divina, que de nuevo había dado a Israel su buena tierra, después de haber sufrido una aflicción como la del desierto; era otra fiesta de la cosecha, y señalaba en dirección a otro recogimiento. Así como la luz un tiempo extinguida fue iluminada otra vez en el Templo —y, según el tipo de imágenes escriturales, ¿no significaba la Luz de Israel, la Lámpara de David?—, ahora aumentaba día tras día en brillo, hasta que resplandecía fuera, a las tinieblas de los paganos, que habían intentado apagarla. El hecho de que el que había purificado el Templo, que era la verdadera luz y había traído la gran liberación, pasara el último aniversario

2. Con referencia a la leyenda judía tardía, el lector hallará citas completas (así como, en general, mucha información sobre la «Fiesta de la Dedicación») en Selden, de Synedriis (ed. Frcf. 1696), p. 1213, y en general desde p. 1207 a 1214.

3. El lector hallará muchas cosas curiosas en estas cuatro Midrashim (en Jellinek, Beth haMidr. i. pp. 130–146): Maaseh Jehudith, 2 Midr. para Chanukkah, y Megillath Antiochos. Ver también el Megillath Taanith (ed. Vars. 1874), pp. 14 *a* hasta 15 *b*.

de su nacimiento (como se ha señalado) en esta fiesta en el Santuario, brillando en su osçuridad, parece muy apropiado, especialmente cuando recordamos la leyenda judía según la cual, en su construcción, el Tabernáculo había sido completado el 25 de Quisleu, aunque las partes no fueron puestas juntas hasta el 1 de Nisán (el mes pascual) (Bemidb. R. 13, ed. Vars. p. 49 *a*, línea 15 desde arriba).

Las ideas sobre el significado de esta fiesta y de lo que estaba asociado con ella, serán útiles cuando escuchemos las palabras que Jesús dijo al pueblo en el «pórtico de Salomón». Hay una viveza gráfica en la descripción de las circunstancias que marca al testigo presencial. Es invierno, y Cristo está andando por el pórtico cubierto, frente a la «Puerta Hermosa», que formaba la entrada principal al «Patio de las Mujeres». Mientras andaba de un lado a otro, el pueblo le estaba cerrando literalmente el paso, «rodeándole». Dadas las circunstancias, no podemos dudar que la pregunta que le hicieron: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo?», no contenía el menor asomo de sinceridad. Su deseo, el que les dijera «claramente» que era el Cristo, no tenía otro motivo que el de obtener base para una acusación. Cuanto más claramente nos damos cuenta de esto, más maravillosa nos parece la paciencia y tolerancia de Cristo y la sabiduría de su respuesta. Prescinde de su hipocresía. ¿Qué necesidad hay de más palabras? Ya se lo ha dicho y no creen. De las palabras apela al testimonio mudo, pero indiscutible, de los hechos: las obras que Él hace en nombre de su Padre. Su incredulidad, en presecia de estos hechos, es debida a que no son sus ovejas. Como ya les había dicho antes, era característico de sus ovejas (como, en general, en cada rebaño con respecto a su propio pastor) el reconocer la voz suya y seguirle. Notemos en las palabras de Cristo un terceto de paralelismos dobles, respecto a las ovejas y el Pastor, en culminación ascendente (Juan 10:27, 28), como sigue:

Mis ovejas oyen mi voz,	Y yo las conozco,
Y me siguen,	Y yo les doy vida eterna;
Y no perecerán jamás,	Y nadie las arrebatará de mi mano.

Un paralelismo cuádruple, con una culminación descendente y ascendente, pero de carácter antitético, se puede notar (Bengel) en el primer discurso de Cristo en el Templo (Juan 10:13–15):

El asalariado	Yo
Es un asalariado,	Soy el buen Pastor,

Deja las ovejas,	Conozco las ovejas,
Huye.	Pongo mi vida.

No puede darse una seguridad más consoladora que la anterior. Pero hay que hacer notar aquí algo especial. Los dos primeros paralelismos siempre unen la promesa de Cristo a la actitud de las ovejas; no, quizá, de modo condicional, ni en la forma de «porque — pues», o aun de «si — entonces», sino como una cosa de consecuencia y de hecho. Pero en el tercer paralelismo no hay referencia a nada por parte de la oveja; todo es promesa, y la segunda cláusula sólo explica e intensifica lo que se expresa en la primera. Si indica ataque de una clase intensa, y por enemigos astutos y fuertes, sean hombres o demonios, también marca la vigilancia y absoluta superioridad de Aquel que los tiene, por así decirlo, en su mano —quizás un hebraísmo para indicar «poder»—, y de ahí su absoluta seguridad. Y, como si quisiera dar una seguridad doble de ello, Él recuerda a sus oyentes que, como *su* obra es «el mandamiento del Padre», es realmente la obra del Padre, que ha dado a Cristo para que la haga, y que nadie puede arrebatarlos de la mano del Padre. Es una preocupación inútil el tratar de limitar estas seguridades tratando de captarlas y comprenderlas dentro de nuestra lógica humana. ¿Transmiten lo que comúnmente se llama «la doctrina de la perseverancia»? No, pero nos enseñan, no sobre *nuestra* fe, sino sobre *su* fidelidad, y nos transmiten su seguridad referente a Él más bien que referente a nosotros; y éste es el único aspecto en que «la doctrina de la perseverancia» es segura, verdadera o escritural.

Pero es inevitable una consecuencia lógica. Entendiéndolo debidamente, no sólo es el anuncio último y el más alto, sino que contiene e implica todo lo demás. Si la obra de Cristo es realmente la del Padre, y si su obrar también es el del Padre, entonces se sigue que Él «y el Padre son uno» («uno» está en neutro). Esta identidad de obra (y propósito) implica identidad de naturaleza (esencia); la de obrar, identidad de poder.[4] Y así, evidentemente, lo entendieron los judíos, puesto que una vez más tomaron piedras con la intención de apedrearle, sin duda, porque expresaba en términos aún más claros lo que ellos consideraban como una blasfemia. Una vez más el Señor apeló, prescindiendo de sus propias palabras, de las que dudaban, a sus obras, que eran indubitables. Y esto es lo que hace siempre. Su misión divina es evidencia de su divinidad. Y si su misión divina es puesta en duda, apela a las «muchas obras excelentes» (*καλὰ ἔργα*) que Él había mostrado del

4. San Agustín hace notar que la palabra «uno» habla contra el arrianismo, y el plural «son» contra el sabelianismo. ¿Y no hablan también contra toda herejía?

Padre», cualquiera de las cuales podía servir como evidencia de su misión, y, en el caso de muchos, había dado precisamente este resultado. Y cuando los judíos prescindieron de esta línea de evidencia, como hacen muchos en nuestros días, e insistieron en que era culpable de blasfemia, puesto que, siendo un hombre, se había hecho Dios, el Señor les replicó en una forma que nos llama la atención. Por el modo peculiar hebraístico de designar una cita de los Salmos (Salmo 82:6) como «escrito en la Ley»,[5] llegamos a la conclusión de que aquí tenemos una transcripción literal de las mismas palabras de nuestro Señor.[6] Pero lo que deseamos de modo especial es negar toda interpretación de ellas que pudiera parecer la implicación de que Cristo hubiera deseado evadir la inferencia de ellos —que Él afirmaba ser uno con el Padre— y transmitirles que no se implicaba aquí nada más que lo que era legítimamente aplicable a un hombre ordinario. No se trata de esto en modo alguno. Él acababa de afirmar que era uno con el Padre en obras y en el obrar; de lo cual, naturalmente, la inferencia necesaria era que Él era también uno con Él en naturaleza y poder. Veamos si esta pretensión era extraña. En el Salmo 82:6 los títulos «Dios» *(Elohim)* e «Hijos del Altísimo» *(Beney Elyon)* han sido aplicados a los jueces como representantes y vicerregentes de Dios, ejerciendo su autoridad delegada, puesto que a ellos les ha llegado su palabra de autorización. Pero aquí había una autoridad no transmitida por «palabra», sino por una consagración directa y personal, y una misión personal y directa por parte de Dios. La comparación hecha no era con profetas, puesto que éstos sólo decían la palabra y el mensaje de Dios, sino con jueces, que, como tales, hacían el mismo *acto* de Dios. Si éstos que, al obrar así, habían recibido una comisión indirecta eran «dioses», los verdaderos representantes de Dios,[7] ¿podía ser blasfemia el que Él reclamara ser Hijo de Dios, Él, que había recibido su autoridad, no mediante una palabra transmitida a través de largos siglos, sino por orden personal directa, para hacer la obra del Padre; había sido directa y personalmente consagrado por el Padre, y directa y personalmente le representaba, no para decir, sino para hacer la obra del Padre? ¿No era, más bien, la inferencia verdadera y necesaria de sus premisas?

5. En los escritos rabínicos la palabra para designar Ley *(Torah* u *Oreya* u *Oreyan)* es usada con frecuencia para denotar no sólo la Ley, sino toda la Biblia. Baste un ejemplo: Bienaventurado sea el Misericordioso que nos ha dado la triple *Ley* אוריאן Pentateuco, Profetas y Hagiógrafos) a un pueblo triple (sacerdotes, levitas, legos) por la mano de un tercero (Moisés era el tercer hijo de sus padres) en el tercer día (después de la preparación) del tercer mes (Siván) (Shabb. 88 *a*).

6. Aparte de la evidencia que proporciona de la paternidad judía del cuarto Evangelio.

7. Quisiéramos llamar la atención hacia las palabras «la Escritura no puede ser quebrantada» (v. 35) como evidencia de la idea de que Jesús adoptó de la autoridad del Antiguo Testamento, así como de su inspiración.

Todo dependería de esto, naturalmente, si Cristo hacía realmente las obras del Padre (Juan 10:37). Ésta era la prueba o *test*; y esto, como percibimos instintivamente, tanto de modo racional como real. Pero si Él hacía las obras de su Padre, entonces que crean, si no las palabras, por lo menos las obras, y de esta manera llegarán al conocimiento, «y entenderán» —distinguiendo aquí entre el acto y el estado— que «el Padre está en mí y yo en el Padre». En otras palabras, reconociendo la obra como la del Padre, ellos llegarían a comprender que el Padre obraba en Él, y que la raíz de su obra estaba en el Padre.

Las piedras que habían tomado no se las echaron porque las palabras de Cristo hacían imposible la acusación de blasfemia explícita, que era la única que, según la ley rabínica, autorizaba para esta venganza sumaria. Pero «procuraron otra vez prenderle» a fin de llevarle ante su tribunal. Su tiempo, sin embargo, no había llegado, «y él se salió de sus manos», no sabemos cómo.

Una vez más el Jordán se deslizaba entre Él y sus acerbos perseguidores. Más hacia el Norte, cerca de Galilea, en el lugar de la primera obra de Juan, probablemente junto al sitio donde Jesús mismo había sido bautizado, ésta fue la escena de su última labor. Y los que se acordaban tan bien del Bautista y del testimonio que había sido dado del Cristo, lo recordaron todo cuando escucharon sus palabras y vieron sus obras. Cuando se agolparon alrededor de Él, la diferencia y el acuerdo entre Juan y Jesús llenó de convicción su mente. El Bautista no había hecho señal alguna,[8] tal como las que Jesús había obrado; pero las cosas que Juan había hablado de Él, ellos consideraron que eran verdad. Y, sin preocuparse de los reproches e intrigas de fariseos y escribas, muchos de estos hombres sencillos y sinceros de corazón, lejos de Jerusalén, creyeron en Él. Para adaptar el dicho de Bengel: eran los hijos póstumos del Bautista. Así él, muerto ya, todavía hablaba. Y así hará todo lo que es sembrado para Cristo, aunque yazca sepultado y olvidado por los hombres. Brotará y madurará, como en un sólo día, para el gozo profundo externo y agradecido de todos los que trabajaron con fe y reposaron en esperanza.

8. La circunstancia de que, según los Evangelios, Juan no hiciera ningún milagro, no sólo es evidencia de la veracidad de su informe sobre los milagros del Señor, sino que, en otro sentido, es profundamente significativa. Muestra que no hay anhelo de lo milagroso, que existe en los relatos legendarios y apócrifos, y muestra que los relatos de los Evangelios no estaban hechos en el molde de la expectativa contemporánea judía, que ciertamente habría asignado el otro *papel*, en calidad de Elías, a Juan, como el Precursor del Mesías, distinto del testimonio solitario, primero, luego del olvido, y finalmente del asesinato cruel y no vengado a manos de un herodiano. Verdaderamente la historia de Jesús no es la del Mesías de concepción judaica.

XV

La segunda serie de parábolas. Las dos parábolas de quién es nuestro prójimo: la primera, respecto al amor que, sin que se le pida, nos da en nuestra necesidad; la segunda, respecto al amor que se muestra cuando pedimos en nuestra necesidad

Lucas 10:25-37; 11:5-13

El período entre el retorno de Jesús de la Fiesta de la Dedicación y su última entrada en Jerusalén se puede dividir en dos partes, con la visita a Betania para resucitar a Lázaro de los muertos en medio. Incluso si fuera posible ordenar cronológicamente los sucesos de cada uno de estos dos períodos con alguna certidumbre, la variedad y brevedad de lo que contienen impediría que los siguiéramos de cerca en esta narración. En consecuencia, preferimos agruparlos juntos como: parábolas de este período, discursos, y sucesos. Y el dato de la resurrección de Lázaro puede servirnos

como divisoria entre nuestro sumario de las parábolas y el de los discursos y sucesos que precedieron a la aparición final de Jesús en Jerusalén.

Estas últimas palabras nos ayudan a comprender la diferencia necesaria entre las parábolas de este período, las del precedente y las del período que sigue al presente. Las parábolas de este período intermedio miran hacia el pasado, y hacia adelante, al futuro. Las que pronunció junto al lago de Galilea eran puramente simbólicas. Presentaban realidades celestiales invisibles bajo emblemas que requerían ser traducidos al lenguaje terrenal. Era fácil hacerlo si se poseía la clave para los misterios celestiales; de otro modo, eran oscuras y misteriosas. Por así decirlo, eran leídas fácilmente de arriba abajo. Vistas de abajo arriba, sólo se podían percibir de modo impreciso los perfiles que se mezclaban entre sí. Es muy distinto lo que vemos en la segunda serie de parábolas. Éstas pueden ser entendidas por todos. No requieren traducción. No son simbólicas, sino típicas, usando la palabra «tipo» no en el sentido de implicar un elemento predictivo (como en Romanos 5:14), sino indicando un ejemplo o, quizá, más correctamente, una ejemplificación.[1] En consecuencia, las parábolas de esta serie son intensamente prácticas. Finalmente, el carácter que prevalece en ellas no es descriptivo, sino exhortativo; y presentan el Evangelio, en el sentido de buenas nuevas para los perdidos, más cerca y de modo más conmovedor a los corazones de los que las escuchan. Son señales o signos en palabras, como los milagros son señales en obras, de lo que Cristo ha venido a hacer y a enseñar. La mayoría de ellas ostenta este carácter de modo abierto; y aun las que no, sino que parecen, más bien, de advertencia, tienen un fondo de amor, como si la compasión divina demorara en piedad sobre aquellos a quienes amenaza, por si el daño puede ser evitado.

De las parábolas de la tercera serie bastará decir, de momento, que no son ni simbólicas ni típicas, sino que su rasgo principal es el profético. Como corresponde a su lugar histórico en la enseñanza de Cristo, señalan hacia el futuro próximo. Son las últimas sombras que caen, ya alargándose, sobre los sucesos que son inminentes.

Las parábolas de la segunda serie (o de Perea), que son típicas y exhortativas, y «evangélicas» en carácter, son trece, y, con la excepción de la última, son peculiares del Evangelio de Lucas, o bien registradas de modo más completo en él.

1. *La parábola del buen samaritano* (Lucas 10:25–37). Esta parábola

1. Como en 1ª Corintios 10:6, 11; Filipenses 3:17; 1ª Tesalonicenses 1:7; 2ª Tesalonicenses 3:9; 1ª Timoteo 4:12; Tito 2:7; 1ª Pedro 5:3.

está relacionada con una pregunta dirigida a Jesús por un «intérprete» de la Ley —no uno de los escribas o maestros de Jerusalén, sino probablemente un experto en la ley canónica judía,[2] que es posible actuaba en aquel distrito de modo profesional, aunque no para ganarse la vida, probablemente—. En consecuencia, no hallamos aquí el rencor o malicia que caracteriza a sus colegas de Judea. En un capítulo previo se ha mostrado que este relato probablemente se halla en su lugar propio en el Evangelio de Lucas (ver cap. V de este libro). Hemos insinuado también que las palabras de este intérprete de la Ley sugieren o bien que él mismo pertenecía, o bien aludía al pequeño grupo de rabinistas que, por lo menos en teoría, atribuían mayor valor a las buenas obras que al estudio. En todo caso, no hay ocasión para imputarle directamente motivos aviesos. Conociendo los hábitos de su clase, no vacilamos en poner su pregunta como para «tentar» —pero en el sentido de probar, poner a prueba— al gran rabino de Nazaret. Hay muchos casos similares en los escritos rabínicos de encuentros entre grandes maestros, cada uno intentando implicar al otro en dificultades dialécticas y disputas sutiles. En realidad, esto era parte del Rabinismo, y llevó a una trivialización penosa y fatal de la verdad, en que todo pasaba a ser cuestión de sutileza dialéctica, y no había nada realmente sagrado. Lo que se requiere mantener a la vista es que, para este intérprete, la pregunta que hizo era sólo teórica, no de interés práctico ni de intensa preocupación personal, al revés de la del joven rico, que no mucho después hizo una pregunta similar al Señor (Lucas 18:18–23).

Parece que estamos abriendo los testimonios de una pugna regular rabínica cuando escuchamos este problemas especulativo: «Maestro, ¿qué he de hacer para heredar la vida eterna?» En la base de esto está la noción de que la vida eterna era una recompensa al mérito, a las obras; la única cuestión era: ¿cuáles eran estas obras? La idea de culpa no había entrado en su mente; no tenía concepto del pecado de ninguna clase. Era el antiguo Judaísmo de la justicia propia hablando sin disfraz; que fue el terreno definitivo sobre el que se rechazó a Cristo y se le crucificó. Ciertamente, había una manera en que un hombre podía heredar la vida eterna, no verdaderamente que tuviera un derecho absoluto a ella, pero (como los escolásticos habrían dicho: *de congruo*) como resultado del pacto de Dios en Sinaí. Y así nuestro Señor, usando la expresión rabínica común: «¿cómo lees?» (מאי קראת), señaló las Escrituras del Antiguo Testamento.

La respuesta del «intérprete» es notable, no sólo por sí sola, sino porque

2. No existe una distinción entre los escribas de modo que algunos se dedicaran al estudio de la Ley, y otros al de la Ley y al de los profetas inclusive.

en la sustancia, y aun literalmente, era la misma dada en otras dos ocasiones por el mismo Señor (Mateo 19:16–22; 22:34–40). Aparece, pues, la pregunta respecto al punto de dónde había derivado su respuesta, ya que no hemos de esperar que tuviera comprensión espiritual. Por lo que se refiere al deber del amor absoluto a Dios, indicado por la cita de Deuteronomio 6:5, no podía haber, naturalmente, vacilación alguna en la mente de un judío. La obligación primaria de éste es mencionada con frecuencia —y, en realidad, dada por sentada— en los escritos rabínicos. La repetición de esta orden, que en el Talmud recibe la interpretación más complicada y extraña,[3] formaba parte de las oraciones diarias. Cuando Jesús remitió al intérprete de la Ley a la Escritura, éste no podía por menos que citar esta obligación principal. De modo similar, habló como un intérprete rabínico cuando se refirió en segundo lugar a nuestro prójimo, tal como manda Levítico 19:18. El Rabinismo nunca se cansaba de citar como uno de los dichos característicos de su gran maestro Hillel (el cual, como se sabe, vivió antes de este tiempo), que él había resumido la Ley en la breve extensión de estas palabras: «No hagas a otro lo que tú aborreces. Ésta es toda la Ley; el resto es su explicación» (Shabb. 31 *a*, sobre la mitad). De modo similar, el rabino Akiba enseñaba que Levítico 19:18 era la regla principal, podríamos casi decir, el sumario principal de la Ley (כלל גדול בתורה) (Yalkut i. 174 *a*, final; Siphra sobre el pasaje, ed. Weiss, p. 89; también Ber. R. 24, final). Con todo, los dos principios acabados de mencionar no son enunciados en conjunción por el Rabinismo ni propuestos seriamente en el sentido de que contengan toda la Ley o garanticen el cielo. Están sujetos, como veremos pronto, a serias modificaciones. Una de éstas, por lo que se refiere a la forma negativa en la que lo puso Hillel, en tanto que Cristo la puso positivamente4 (Mateo 7:12), ya se ha hecho notar antes. La existencia de estas modificaciones rabínicas, y la circunstancia, ya mencionada, de que en otras dos ocasiones la respuesta de Cristo mismo a una pregunta similar fue precisamente la de este intérprete de la Ley, sugieren que esta pregunta puede haber sido ocasionada por alguna enseñanza de Cristo que él había escuchado, y que la réplica del intérprete puede haber sido estimulada por lo que Jesús había predicado respecto a la Ley.

3. Así: «"Con todo tu corazón" —con tus impulsos, hacia el bien y hacia el mal—; "con toda tu alma" —aun si lo quitas de tu alma–; "con toda tu fuerza"; "con todo tu dinero". Otra interpretación: "Con toda tu fuerza"—con respecto a cada medida con la cual Él te mide estás obligado a alabarle»— (hay aquí un juego de palabras que no se puede traducir). (Ber. 54 *a*, sobre la mitad).

4. Hamburger (Real Encyckl., Abth. ii., p. 411) hace la interesante admisión de que la forma negativa fue escogida para hacer la orden «posible» y «práctica». No cabe duda que Cristo no amoldó la Ley divina a nuestra pecaminosidad. Ver notas previas sobre esta Ley en el Libro III, cap. XVIII.

Si se pregunta por qué Cristo parece darle su asentimiento a la respuesta del intérprete, como si realmente indicara la solución correcta de la gran cuestión, replicamos: Ninguna otra respuesta podía habérsele dado. En el terreno de las obras –si esto hubiera sido defendible– éste era el camino del cielo. Para entender cualquier otra respuesta se habría requerido un sentido de pecado; y éste no podía serle impartido por medio de razonamientos; tenía que ser experimentado. Es la predicación de la Ley la que despierta en la mente un sentimiento de pecado (Romanos cap. 7). Además, si no moralmente, por lo menos mentalmente, la dificultad de este «camino» pronto se sugeriría por sí misma a un judío. Éste, por lo menos, es un aspecto de la contrapregunta con que «el intérprete» ahora procuró replicar a Jesús.

Es posible que haya aquí una complejidad de motivos –porque no conocemos las circunstancias–, y puede que la conducta del intérprete, o su corazón, estuviera especialmente afectada por lo que había ocurrido hacía poco, si bien no hay duda alguna acerca del objeto principal de la pregunta: «Pero ¿quién es mi prójimo?» El intérprete deseaba «justificarse a sí mismo» en el sentido de vindicar su pregunta original y mostrar que no era tan fácil de establecer como parecía implicar la respuesta de Jesús. Y aquí Cristo podía mostrar en una «parábola» a qué distancia se hallaba el Judaísmo ortodoxo de una observancia tan perfecta de esta Ley que le hubiera capacitado para ganar el cielo. Así podía llevar a este hombre a sentir sus pecados y deficiencias y despertarle a un sentimiento de su gran necesidad. Esto, naturalmente, sería el aspecto negativo de esta parábola; el positivo es para todos los tiempos y para todos los hombres.

La pregunta «¿Quién es mi prójimo?» ha sido siempre el resultado del Judaísmo (que hay que distinguir de la religión del Antiguo Testamento) y también su maldición. Sobre este punto es un deber hablar con franqueza, especialmente ante las malvadas persecuciones a que los judíos se han visto sometidos y expuestos a causa de ella. Diga lo que diga el Judaísmo moderno en sentido contrario, hay un fundamento de verdad en la antigua acusación pagana contra los judíos de *odium generis humani* (odio a la humanidad). Dios había separado a Israel para sí mismo mediante la purificación y la renovación, y éste es el sentido original de las palabras «santo» y «santificar» en el hebreo (קדש). Ellos se separaron a sí mismos en justicia propia y engreimiento —y éste es el significado original de las palabras «fariseo» y «Fariseísmo» (פרוש)—. Al decir esto no echamos la culpa sobre los individuos; es el sistema el que falla. La pregunta «¿Quién es mi prójimo?» ocupa frecuentemente al Rabinismo. La respuesta a la misma es demasiado clara. ¿Cómo es posible conciliar un pasaje rabínico como el que hallamos en Ab Zar. 26 *a*, que instruye directamente a que los idólatras no han de

ser librados de un peligro inminente, en tanto que los herejes y los apóstatas incluso han de ser guiados al mismo, con Éxodo 23:5? Por si hubiera dudas, otro pasaje (Babha Mets 32 *b*) lo discute de tal forma que, a la luz del mismo, no hay manera de exculpar la afirmación anterior a pesar de los malabarismos críticos que se hagan. Se nos dice en esta última discusión que, ¡excepto en los casos en que se hace con miras a evitar actos de hostilidad!, no hay que descargar al animal que ha caído y está bajo su carga, en el caso de que pertenezca a un gentil; por lo cual, la expresión (Éxodo 23:5) «el asno del que te aborrece» ha de ser entendida en el sentido de que esta persona es judía, pero no, repetimos, si este enemigo es gentil (ולא שונא א״ה שונא ישראל) (Babha Mets 32 *b*, línea 3 desde la base).

No hay necesidad de proseguir este tema. Pero no es posible imaginar una reprobación más completa de la estrechez de miras judía, y una enseñanza universal más plena, generosa y espiritual que la de la parábola de Cristo. El escenario y el colorido son puramente locales. Y aquí hemos de recordar que, si bien admitimos la legitimidad de la aplicación más amplia de los detalles con propósitos homiléticos, hemos de tener cuidado en no insistir buscando a los mismos una interpretación estrictamente exegética.[5]

Alguien ha salido de la Ciudad Santa, la metrópolis del Judaísmo, y va por la carretera solitaria del desierto, cuyas veintiuna millas hasta Jericó son un trayecto notorio por lo arriesgado; esta persona «cae en manos de ladrones, los cuales le despojan; e hiriéndole, le dejan medio muerto». Ésta es la primera escena. La segunda se abre con una expresión que, teológicamente, así como exegéticamente, es del máximo interés. La palabra traducida por «coincidió» o «por azar» (*συγκυρία*) ocurre sólo en este lugar, porque la Escritura en general ve las cosas con relación a agentes más bien que a los resultados. Como ya se ha notado (vol. I, p. 615), el significado real de la palabra es «concurrir», muy semejante a la palabra hebrea (פקרה). Y una mejor definición no puede darse, ciertamente, de la «Providencia», que es una abstracción pagana para la cual la Biblia no tiene equivalente, sino para la realidad concreta de que Dios lo provee. *Él* provee mediante la concurrencia de circunstancias, todas ellas naturales y en la sucesión de la causación ordinaria (y esto lo distingue del milagro), pero la «concurrencia» de lo que es dirigido y rectificado por Él. Y esto nos ayuda a poner a un lado las pruebas burdas de la realidad de la oración y el gobierno directo

5. En cuanto a estas alegorizaciones, Calvino observa con razón: «Scripturae major habenda est reverentia, quam ut germanum ejus sensum hac licentia transfigurare liceat.» En general, ver Goebel, u.s.

de Dios, que los hombres proponen a veces. Estos barcos gigantescos no pueden navegar en aguas tan someras.

Fue por una de estas «concurrencias» que, primero un sacerdote, luego un levita, descendieron por el camino, y cada uno, sucesivamente, «cuando le vio, pasó por el otro lado». Fue el principio del preguntar «¿Quién es mi prójimo?» el que llevó a ambos, sacerdote y levita, a esta conducta despiadada. ¿Quién sabe quién era este herido, y cómo había llegado allí en aquel estado?; ¿se les llamaba a ellos, que ignoraban todo esto, para que cargaran con la molestia, quizás a riesgo de su propia vida, que habría implicado el cuidarle? Este Judaísmo (en las personas de sus dos representantes principales), por su atención exclusiva a la letra, había llegado a destruir el espíritu de la Ley. Por suerte, pasó otro por aquel camino, no sólo un extranjero, sino un samaritano, despreciado y medio pagano. Éste no se preguntó quién sería el hombre, sino qué necesidad tenía. Prescindiendo de los sentimientos del judío herido en otras circunstancias, el samaritano demostró que era un verdadero «prójimo». «Vino cerca de él, y viéndole, fue movido a compasión; y acercándose, le vendó sus heridas, echándoles aceite y vino; y poniéndole sobre sus propia cabalgadura, lo llevó a un mesón», un lugar de hospedaje y descanso, cuya designación (*πανδοχεῖον*) ha pasado al lenguaje rabínico (פונדקא). Estos mesones u hospederías, a la vera de las rutas poco frecuentadas, ofrecían alojamiento gratis al viajero. Pero, en general, también ofrecían provisiones, en cuyo caso, naturalmente, el huésped, generalmente una persona que no era israelita, cobraba lo provisto o el cuidado proporcionado. En el presente caso el samaritano parece que cuidó él mismo al herido aquella noche. Pero este cuidado no era suficiente. A la mañana siguiente, antes de emprender de nuevo el viaje, le dio al mesonero dos denarios (un chelín y dos peniques para nosotros), que era el jornal de dos días (Mateo 20:2), como si dijéramos el salario de dos días de trabajo para cuidarlo, en el bien entendido de que si hubiera más gastos, fuera porque el herido no se hubiera recobrado bastante para viajar, o porque tenía que darle algo más, el buen samaritano lo pagaría cuando volviera a pasar por allí.

Hasta aquí la parábola; su lección el intérprete de la Ley la había de anunciar él mismo: «¿Cuál de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de ladrones?» Aunque evitando poner el nombre samaritano en su labios, especialmente dado el sentido de la parábola y su implicación antirrabínica, el intérprete contestó: «El que usó de misericordia con él»; a lo que el Salvador replicó: «Ve, y haz tú lo mismo».

Se pueden sacar aún más lecciones. La parábola no implica una mera ampliación de las ideas judaicas, sino un cambio completo de las mismas.

Es verdaderamente una parábola del Evangelio, porque el conjunto de la antigua relación de mero deber es cambiado en el de amor. Así, las cosas son colocadas en un plano enteramente distinto del plano del Judaísmo. La pregunta no es ahora «¿Quién es mi prójimo?», sino «¿De quién soy yo el prójimo?» El Evangelio responde la pregunta del deber señalándonos el amor. ¿Quieres saber quién es tu prójimo? Hazte un prójimo de todos mediante el máximo servicio que puedas hacerles en su necesidad. Y así el Evangelio no iba a abolir la enemistad entre los hombres, pero pondría un puente sobre su separación. Así que la parábola es verdaderamente cristiana, y, más que esto, señala a Aquel que, en nuestra gran necesidad, se hizo prójimo para nosotros, incluso a un coste muy elevado. Y de Él, así como por medio de su Palabra, hemos de aprender nuestra lección del amor.

2. La parábola que sigue en la narración de Lucas (11:5–13) parece íntimamente relacionada con la que acabamos de comentar. Es, asimismo, la historia de un buen vecino que también nos da en nuestra necesidad, pero que presenta otro aspecto de la verdad distinto del que ha señalado la parábola del buen samaritano. El amor se inclina hacia nuestra necesidad: ésta es la manifestación objetiva del Evangelio. La necesidad mira al amor, y con su clamor obtiene el remedio que solicita. Y ésta es la experiencia subjetiva del Evangelio. Lo primero es la base de la historia del samaritano; lo segundo, la base de la segunda parábola.

En realidad, gran parte de la conexión interna entre las dos parábolas parece indicada ya por la manera suelta en que es hilvanada esta segunda parábola a la petición de algunos discípulos de que se les enseñara a orar (v. 1). Como la parábola del buen samaritano, es típica, y su aplicación se sentiría más en que no sólo señala a una ejemplificación, sino que apela a la conciencia de todo hombre respecto a lo que él haría dadas ciertas circunstancias. La historia es como sigue: Un hombre tiene un amigo, el cual, pasada la medianoche, llama a su casa después de un viaje. El hombre no tiene nada en la casa, así que ha de proveer para su necesidad, según exige la hospitalidad. En consecuencia, aunque es tan tarde, va a casa de un amigo y vecino suyo a pedirle tres panes, explicándole el caso. Pero este vecino rehúsa, puesto que a estas horas ya se ha retirado a la cama con sus hijos, y el conceder su petición implicaría no sólo inconvenientes para él, sino que perturbaría toda la casa. Las circunstancias principales son, pues: una necesidad súbita, impensada, más bien imperativa, que, una vez presentada, ofrece dificultades y no es cumplimentada. Por tanto, no es a la oración ordinaria a la que se alude aquí, sino, por así decirlo, a la oración extraordinaria.

Para volver a la parábola, la pregunta (interrumpida abruptamente al comienzo de la parábola en el v. 5) es: ¿Qué es lo que haría cada uno de nosotros en las circunstancias detalladas? La respuesta va implicada en lo que sigue (v. 8). Se pone énfasis en la importunidad continuada, que finalmente recibiría respuesta: «Os digo, que aunque no se levante a dárselos por ser su amigo, sin embargo por su importunidad se levantará y le dará todo lo que necesite.» Esta traducción literal espero que va a quitar algunas de las dificultades aparentes de esta parábola. Es un gran disparate el describirla como si presentara un modo de ver *mecánico* de la oración: como si se implicara que, o bien Dios no está dispuesto a contestar, o bien que la oración es contestada meramente por la importunidad, pues de otro modo no recibiría respuesta. Tiene que recordarse que el que está dentro es un amigo, y que bajo circunstancias ordinarias habría cumplimentado la petición al instante. Pero, en este caso, hay algunas dificultades especiales, que se muestran como muy grandes: es medianoche, se ha retirado a la cama, con sus niños; la puerta está cerrada. Y la lección es, que cuando por algunas razones hay, al parecer, dificultades especiales para la respuesta a nuestras oraciones (es muy tarde, la puerta ya está cerrada, los niños ya se han recogido), la importunidad resultante del sentimiento de nuestra necesidad absoluta, y el conocimiento de que Él es nuestro amigo, y que Él tiene pan, van a prevalecer al final. La dificultad no está en el dar, sino en el dar *entonces*: «levantarse», y esto es vencido por la perseverancia, de modo que (para regresar a la parábola) si él no se levanta porque es su amigo, por lo menos se levantará debido a su importunidad, y no sólo le dará «tres» panes, sino, en general, «cuantos necesite».

Tan importante es la enseñanza de esta parábola, que Cristo hace una aplicación detallada de ella. En las circunstancias descritas un hombre perseveraría ante su amigo y al fin obtendría el resultado. De modo semejante, el Señor nos manda que «pidamos», y que lo hagamos con tesón y creyendo; «buscad», y esto de modo enérgico e inmediato; «llamad», y esto con intención y bien alto. Pedid: Él es un amigo, y nosotros «recibiremos»; «buscad»: está allí, y «hallaremos»; «llamad»: nuestra necesidad es absoluta, y se nos abrirá. Pero el énfasis de la parábola y su lección están en la palabra «todo aquel» (πᾶς). No sólo éste o aquél, sino «todo aquel» va a experimentarlo así. La palabra señala dificultades especiales que pueden obstruir el camino de la respuesta a la oración —las dificultades del «levantarse», que se han indicado previamente en la parábola—. Éstas han de ser resueltas con perseverancia, lo cual indica la realidad de nuestra necesidad («pedir»), la realidad de nuestra creencia que la provisión está allí («buscad»), y la intensidad y energía de nuestro anhelo espiritual («lla-

mad»). Esta importunidad se aplica a *«todo aquel»*, quienquiera que sea y cualesquiera que sean las circunstancias especialmente difíciles de contestar que podrían parecer rendir esta oración. Aunque cree que no tiene y que necesita, «pide»; aunque haya perdido —tiempo, oportunidades, misericordia—, «busca»; aunque la puerta esté cerrada, «llama». Así el Señor ayuda a «todos»; pero, en cuanto a nosotros, aprendamos la lección de lo que nosotros haríamos en circunstancias análogas.

Es más, más que todo esto: Dios no va a engañarnos aparentando lo que no es realidad. Él nos dará incluso el mayor de los dones. La relación considerada en la parábola es ahora no la de los amigos, sino la de padre e hijo. Si el hijo pide pan, ¿le dará el padre lo que lo parece, pero es sólo una piedra? Si pide pescado, ¿le entregará algo que lo parece, pero es una serpiente? Si busca un huevo, ¿le dará un escorpión? La necesidad, el hambre del hijo, no va a recibir como respuesta a su oración, de las manos del Padre, aquello que parece dar, sino lo que da en realidad satisfacción; lo que sólo parece, es venenoso. Saquemos la inferencia. Si ésta es nuestra conducta, ¿cuánto más dará nuestro Padre celestial su Espíritu Santo a los que se lo pidan? Este don no va a decepcionarnos con la apariencia de lo que no es realidad; no va a engañarnos con la promesa de lo que no da, o no nos dará lo que sería fatal para nosotros. Cuando seguimos la enseñanza de Cristo, pedimos el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo, al guiarnos a Él, nos lleva a toda verdad, a toda vida y a lo que satisface toda necesidad.

XVI

Las tres parábolas de advertencia: al individuo, a la nación y a la teocracia. El rico insensato. La higuera estéril. La gran cena

Lucas 12:13–21; 13:6–9; 14:16–24

Las tres parábolas que siguen a continuación en el Evangelio de Lucas pueden ser designadas con el término general de ser de «advertencia». Esto es así, de modo especial, en el caso de las dos primeras, que se refieren a la trayectoria política civil y eclesiástica de Israel. Cada una de las tres parábolas es puesta en un marco histórico, ya que fueron explicadas en las circunstancias que dieron ocasión para esta ilustración.

1. *La parábola del rico insensato* (Lucas 12:13–21). Parece que alguien que había escuchado a Jesús concibió la idea de que la autoridad del gran rabino de Nazaret podría serle útil para sus propios propósitos egoístas. Éste es todo el beneficio que había sacado, la idea de la posibilidad de ganancia, estimulando su avaricia. Pero nosotros podemos sacar de aquí otras conclusiones. Evidentemente, Cristo tiene que haber atraído y conmovido profundamente a las multitudes, pues de otro modo no se habría solicitado su

intervención; y es también evidente que lo que Él predicaba había causado esta impresión en aquel hombre, ya que pensaba reclutarle como su campeón. La evidencia presuntiva que esto proporciona con referencia al efecto y contenido de la predicación de Cristo es sumamente interesante. Por otra parte, Cristo no sólo no tenía autoridad legal para intervenir, sino que la ley judía de las herencias estaba definida de modo tan claro y, podemos añadir, tan justo, que si esta persona tenía un motivo justo o bueno, no tenía necesidad de hacer apelación a Jesús. Por ello, tienen que haber sido motivos de «avaricia», en el sentido más estricto, los que le impulsaron, quizás el deseo de tener, además de su parte como hermano menor, la mitad de la parte adicional que, por la ley, iba al hijo mayor de la familia (Bekhor. viii. 2; Baba B. viii.).[1] Un intento como el de hàcer uso de una predicación del amor puro y no egoísta, con miras avariciosas, y derivar provecho de la influencia espiritual de Cristo, explica la severidad con que Cristo rechazó su petición, aunque, según juzgamos, en cualquier otra circunstancia habría rehusado intervenir en disputas puramente civiles, que podían resolver de modo satisfactorio los tribunales establecidos.

Todo esto explica la referencia inmediata de nuestro Señor a la *codicia,* la locura de la cual Él mostró con un principio evidente por sí mismo, que se olvida con demasiada frecuencia: que «la vida no consiste en la abundancia de cosas que uno tiene a causa de sus posesiones». En otras palabras, la parte de las cosas que uno posee y por las que se sostiene la vida, no consiste en el exceso de la abundancia; la vida se sostiene con lo que se necesita y se usa; el resto, lo superabundante, no forma parte de esta vida y no tiene por qué serle útil. ¿Por qué, pues, ser codicioso o anhelar más de lo que tenemos? Y esta locura implica también peligro. Porque el amor a estas cosas va a embotar la mente y el corazón, y el cuidado de ellas va a eliminar los pensamientos y objetivos superiores. La moraleja por lo que se refiere al Reino de Dios, y la advertencia a no perderlo por la preocupación de que «perece con el uso», se ven de modo evidente.

La parábola se refiere a todos estos puntos. Consiste en dos partes, la

1. Sin embargo, podía haber casos en que la reclamación fuera dudosa y en que la herencia sería dividida (Baba B. ix. 2). La parte doble de un hermano mayor era computada de la siguiente manera: Si quedaban cinco hijos, la propiedad era dividida en seis partes, y al hermano mayor le correspondían dos partes, o sea un tercio de la propiedad. Si había nueve hijos, la propiedad se dividía en diez partes, y el hermano mayor tenía dos partes, o sea un quinto de la propiedad. Pero había importantes limitaciones. Así, la ley no se aplicaba a un hijo póstumo, ni tampoco con relación a la propiedad de la madre, ni a un incremento o ganancia que hubiera tenido lugar desde la muerte del padre. Para un sumario breve, ver Saalschütz, Mos. Recht, p. 820 y ss.

primera de las cuales muestra la locura, la segunda el pecado y el peligro del afán por lo que está más allá de nuestra necesidad presente, que es la característica de la codicia. El rico está contemplando sus tierras, que han producido una cosecha abundante —evidentemente mayor que la del año anterior, puesto que los graneros que tiene para almacenar el trigo ya no son suficientes—. Parece implicado —o por lo menos puede barruntarse— que esto no sólo era debido a la labor y cuidado legítimos del dueño, sino que había dedicado a ello todo su esfuerzo y energía. Más que esto, parece que en los cálculos que hacía ahora pensaba en el futuro y veía venir nuevos y progresivos aumentos en su riqueza. Hasta ahora la cosecha no había sido recogida; pero ya estaba considerando lo que tenía que hacer, contando con todas las riquezas como si ya fueran suyas. Así pues, resolvió derribar los antiguos graneros y construir otros nuevos para guardar sus frutos y sus bienes. Desde un punto de vista no era ningún error ser prevenido; su gran locura consistía en pensar, hablar y hacer planes como si ya fuera suyo lo que quizá no le llegaría nunca, lo que todavía no se había cosechado y podía ser recogido mucho tiempo después de su muerte. Su vida no era sostenida por la parte de sus riquezas que consideramos «superabundantes». Pero a esta locura se añadía el pecado. Porque Dios no estaba en absoluto en sus pensamientos. En todos sus planes para el futuro —y su locura era hacerlo de modo absoluto— no pensaba en Dios. Todo su corazón estaba abocado a la adquisición de riquezas terrenales, descuidando el servicio de Dios. No recordaba su responsabilidad; todo lo que tenía era para sí mismo, por lo que decía: «Alma, muchos bienes tienes almacenados para muchos años; descansa, come, bebe, diviértete». Ni tan sólo recordaba que hay Dios y que éste podía acortar sus días.

Así hablaba en su corazón: orgulloso, egoísta, satisfecho de sí mismo, indulgente consigo mismo, olvidadizo de Dios, que consideraba como propio lo que aún no lo era. Y ahora viene el contraste rápido, cortante, que a propósito se introduce abruptamente: «Pero Dios le dijo» —no por medio de revelaciones ni mediante un presentimiento interno, sino súbitamente, en las palabras inexpresadas del hecho que no pueden ser replicadas o contradichas—: «Necio, esta noche vienen a pedirte tu alma; y lo que has provisto, ¿para quién será?» La parábola, al presentar la evidencia de la *locura* de su estado mental, termina bruscamente. La *pecaminosidad* del necio, y más aún, la sensatez justa de hacerse un buen tesoro que no pueda ser quitado, aparece en el comentario final de Cristo: «Así es el que atesora para sí mismo, y no es rico en Dios.»

Era un dardo agudo, podríamos decir, de la aljaba judía, pero dirigido por la mano del Señor. Porque leemos en el Talmud (Shabb. 153 *a*, línea

16 y ss. desde arriba) que un rabino dijo a sus discípulos: «Arrepentíos el día antes de la muerte»; y cuando los discípulos le preguntaron: «¿Puede un hombre saber cuál es el día de su muerte?», él replicó que precisamente por ello debían arrepentirse aquel mismo día, para estar seguros en caso de que murieran el día siguiente. Y, así, todos los días son el día de arrepentimiento. Además, el Hijo de Sirac escribió (Ecclus. xi. 18, 19): «Hay el que se enriquece con esfuerzo y tacañería, y ésta es la porción de su recompensa; en tanto que dice: He hallado descanso, y ahora voy a comer cada día de mis bienes; y no sabe qué tiempos van a caer sobre él, y que tiene que dejar todas estas cosas a otros y morir.» Pero echamos de menos en todo esto la aplicación espiritual que hizo Cristo. De modo similar, el Talmud (Jer. Shabb. 14 *c*, arriba), en un juego de palabras, en la última (חלד), en el primer versículo del Salmo 49, compara el hombre a una comadreja, que laboriosamente recoge y acumula sin saber para quién; en tanto que la Midrash (Debar. R. 9, ed. Vars., p. 19, línea 6 desde arriba) cuenta la historia de un rabino que cuando regresó de una fiesta en que el anfitrión había hecho planes para almacenar su vino para una ocasión futura, el ángel de la muerte se le apareció, advirtiéndole con el ejemplo del hombre: «Puesto que tú —le dijo— le dices que harás esto y aquello en el futuro, en tanto que nadie sabe la prontitud con que será llamado para morir», como sería el caso del anfitrión de aquella noche, que iba a morir a los treinta días. Pero una vez más preguntamos: ¿Dónde está la aplicación espiritual, tal como la que hizo Cristo? ¡Todo lo contrario, pues la Midrash añade que cuando el rabino retó al ángel a que le mostrara el tiempo de su propia muerte, recibió la respuesta de que él no tenía dominio sobre los hombres de su clase, porque Dios se complacía en sus buenas obras, y les añadía a sus días!

2. La advertencia especial que había de ser transmitida por la parábola de *la higuera etéril* (Lucas 13:6–9) se ve de modo claro por el contexto. Como se explicó en un capítulo anterior (cap. XIII de este Libro), el Señor no sólo corrigió la interpretación errónea que los judíos daban de ciertos acontecimientos que habían ocurrido en su nación, sino que les señaló la enseñanza moral que se podía derivar de ellos, que, a menos que hubiera un arrepentimiento de la nación antes de poco, todo el pueblo perecería. Esta parábola ofrece, no una mera ejemplificación de esta predicación general de Cristo, sino que pone delante de nosotros lo que hay debajo de ella: Israel en su relación con Dios; la necesidad de arrepentimiento; el peligro de Israel; la naturaleza del arrepentimiento y lo urgente que era; la relación de Cristo con Israel; el Evangelio y el juicio final por impenitencia.

Por lo que se refiere a los detalles de esta parábola, hacemos notar que la higuera había sido plantada especialmente por el dueño en su viña, en

una situación escogida. Esto, como sabemos, no era raro. Las higueras, así como las palmeras y los olivos, eran consideradas tan valiosas, que el cortarlas, si no rendían la más mínima cantidad de fruto, era juzgado popularmente como merecedor de la muerte por la mano de Dios (Baba K. 91 *b*). Los antiguos judíos dan interesantes detalles de este árbol y su cultivo. Según Josefo, en localidades favorables, el fruto maduro colgaba del árbol durante diez meses del año (Guerras iii. 10. 8), siendo los dos meses sin fruto probablemente abril y mayo, antes que la primera de las tres cosechas hubiera madurado. Los primeros higos (*Phaggim*. Shebh. iv. 7) maduraban hacia fines de junio o algo antes. La segunda cosecha, que eran los que se secaban y exportaban, maduraba en agosto; la tercera, que eran pequeños y relativamente de poco valor, en septiembre, y con frecuencia colgaban todo el invierno de los árboles. Una especie (la *Benoth Shuach*) se dice que daba fruto que tardaba tres años en madurar (Shebh. v. 1). La higuera era considerada el árbol más fructífero de todos los árboles (Shebh. i. 3). Debido a sus repetidas cosechas, no estaba sometido a la ordenanza que mandaba que debía dejarse fruto en las ramas extremas para los pobres (Peah. i. 4). La fertilización artificial de la higuera era conocida (Shebh. ii. 5). La práctica mencionada en la parábola, de cavar alrededor del árbol (מעדרין) y poner estiércol (מזבלין), se menciona con frecuencia en los escritos rabínicos, y con los mismos nombres. Es curioso que Maimónides menciona que el límite máximo de tiempo que debe esperarse para que un árbol dé fruto en la tierra de Israel (Moreh Nebhukh. iii. 37) es de tres años. Finalmente, como se consideraba que sus raíces socavaban y deterioraban el suelo (Baba B. 19 *b*), un árbol estéril tenía tres desventajas: no daba fruto; ocupaba un espacio valioso, que podía destinarse a otro árbol fecundo; y deterioraba el suelo sin necesidad. En consecuencia, aunque estaba prohibido destruir árboles que daban fruto (Deuteronomio 20:19; Baba K. 91 *a*; 92 *b*), por las razones antes citadas era un deber cortar un árbol «estéril» o «vacío» (*Ilan seraq*) (Kil. vi. 5).

Estos detalles nos permitirán entender más plenamente los diferentes particulares de la parábola. Alegóricamente, las higueras servían en el Antiguo Testamento como el emblema de la nación judía (Joel 1:7); —en el Talmud, no ya en el folklore de Israel—, y por ello, de sus líderes y personas piadosas (Ber. 57 *a*; Mikr. sobre Cántares 1:1). Así pues, la parábola puede ser traducida de esta manera: Dios llamó a Israel como nación, y la plantó en un lugar escogido: como una higuera en la viña de su propio Reinado. «Y vino a buscar fruto en ella», como tenía derecho a hacerlo, «y no lo halló». Era el tercer año que había buscado fruto inútilmente, por lo que se volvió al viñador —el Mesías, a cuyo cargo estaba

la viña como su Rey— y le dijo: «Córtala; ¿para qué inutiliza también la tierra?» Es estéril, aunque está en una buena situación; como higuera debía dar frutos, y en este caso, de la mejor clase; llena el espacio que podría ocupar otro buen árbol; y además echa a perder el suelo (literalmente: מחליד את הקרקע). Y su esterilidad de tres años (según vimos) ha establecido de modo cierto que ya no vale esperar más. Entonces el Viñador divino, lleno de compasión infinita, ruega, y con mucha mayor eficacia que Abraham o que Moisés podían haberlo hecho, por la higuera que Él mismo había plantado y cuidado, para poderla eximir «este año también», «hasta que la haya cavado alrededor y estercolado», hasta que la trabaje un poco más que antes, incluso en su propia presencia y palabras, y poniendo en sus raíces su sangre preciosísima. «Y si da fruto» —aquí el texto se interrumpe bruscamente, como implicando que si lo da, entonces está bien, podrá continuar—; «y si no, la cortarás después». La parábola no necesita ningún comentario más.[2] Entre el hacha y el árbol no hay nada más que la intercesión del hortelano, que quiere hacer un último esfuerzo, y aun su petición se aplica sólo durante un período de tiempo corto y definido, y en caso que no dé resultado, entonces «córtala». Lo rápido y terrible que fue el resultado de la advertencia lo saben no sólo los estudiosos de la historia, sino todos los hombres, y en todas las edades. De lo legítimo que es aplicar esta parábola a todas las circunstancias de la nación, comunidad, familia, e incluso a individuos, no es necesario hablar.

3. La tercera parábola de advertencia —la de la *gran cena* (Lucas 14:16-24)— no se refiere a la situación política de Israel, sino a su *stado* eclesiástico, y a su continuidad como posesores y representantes del Reino de Dios. Fue narrada después del regreso de Jesús de la Fiesta de la Dedicación, y, por tanto, nos lleva más allá del punto en esta historia que hemos alcanzado hasta ahora. En consecuencia, las circunstancias y detalles concomitantes van a ser explicadas a continuación. Por lo que se refiere a éstas, haremos notar aquí lo apropiado que era esta advertencia sobre el peligro espiritual de Israel como consecuencia de la dureza de su corazón, tergiversación y falsificación de la verdad de Dios, puesto que se hallaban en una comida un día de sábado con los fariseos, y éstos «le acechaban atentamente», y Él les echó en cara su externalización del día y de la Ley de Dios, hasta subvertir su significado real, y luego rebatió la satisfacción propia, el orgullo y falta de caridad de los líderes de Israel.

2. Plumptre considera la higuera como el símbolo de un alma que hace una profesión que no produce fruto; la viña, como Israel. Para propósitos homiléticos, o para una aplicación práctica, esto es, naturalmente, apropiado, pero no lo es en estricta exégesis. Aparte de otras objeciones, esto sería introducir ideas cristianas modernas, que habrían sido totalmente ininteligibles a los oyentes de Cristo.

Lo que llevó a la parábola de la gran cena sucedió después de estas cosas: luego de curar al hombre con hidropesía, a la vista de ellos, en el día de sábado, después de su reprobación de su tergiversación de la ley del sábado y de las características marcadas del Fariseísmo, que mostraba lo lejos que se hallaban de dar frutos dignos del Reino, y cómo, en vez de representar debidamente el Reino, lo desfiguraban y estaban totalmente incapacitados de obrar de otra forma (Lucas 14:1–11). El Señor había hablado de hacer una fiesta, no para los parientes de uno, ni para los ricos (entendidos en el sentido externo, o mental y espiritualmente según el punto de vista de los fariseos), sino para los pobres y los afligidos. El hacer esto implicaría verdadera espiritualidad, porque esta comunión de dar, que desciende a otros para poder levantarlos como hermanos, no lo hace por condescendencia, a fin de ser tenido por ellos como maestro y como superior (vv. 12, 13). Y Él había concluido con estas palabras: «Y serás dichoso; porque ellos no te pueden recompensar, pero te será recompensado en la resurrección de los justos» (Lucas 14:14).

Fue esta última cláusula —aunque, en verdadero espíritu farisaico, aislada de lo que había precedido y que indicaba su motivo— sobre la cual, uno de los que estaban presentes, comentó ahora, probablemente con una intención encubierta, quizá provocativa, con referencia a lo que había formado el tema de la enseñanza constante de Cristo: «Bienaventurados los que comerán pan en el Reino del cielo». Una expresión así, para el fariseo significaba la expectativa común judía de una gran fiesta[3] al principio del Reino mesiánico. Hasta aquí él había entendido correctamente, y, con todo, había interpretado mal, totalmente, las palabras de Cristo. Jesús, verdaderamente, se había referido a la retribución futura *de* actos de amor (no *por* los actos de amor), entre los cuales Él había nombrado, como un ejemplo sugerido por las circunstancias, una fiesta para los pobres y gente que sufría, o mejor dicho, una compañía fraternal y de amor con ellos. Pero aunque el fariseo se refería al Día Mesiánico, sus palabras mostraban que él no aceptaba a Jesús como el Mesías. Tanto si éste fue o no fue el objeto de su exclamación, como hoy día hay que interpretar, en ocasiones, algunos lugares comunes religiosos o expresiones de rutina para interrumpir el curso de las reprensiones de Cristo, o bien, como se ha sugerido antes, el provocarle a algunas palabras incautas, no se puede decidir. Lo que se ve bien claro es que este fariseo separaba lo que Cristo había dicho sobre las bendiciones de la primera resurrección, de aquello con lo que Él lo había

3. La expresión «comer pan» es un bien conocido hebraísmo, usado tanto en el Antiguo Testamento como en los escritos rabínicos, para indicar el tomar parte en una comida.

relacionado —no decimos si es como su condición, aunque sí como su antecedente moral lógico; a saber, el amor, en oposición a la búsqueda y afirmación de lo propio, el fomento de la propia persona—. Las palabras del fariseo implican que, como los de su clase, él, en todo caso, esperaba plenamente participar en estas bendiciones, como cosa natural, por el hecho de que era un fariseo. Así, el dejar las palabras anteriores de Cristo no sólo era ponerlas a un lado, sino además tergiversar lo que había dicho y colocar la bendición del futuro en una base precisamente opuesta de aquella en que Cristo la había colocado. En consecuencia, esta parábola fue dirigida a este hombre personalmente (v. 16).

No puede haber dificultad para comprender las ideas principales que forman la base de la parábola. El hombre que hizo la «gran cena»[4] era Aquel que en el Antiguo Testamento preparó «un banquete de manjares suculentos» (Isaías 25:6). El «convidó a muchos» precedió al anuncio formal del día y la hora de la fiesta. Entendemos por ello una noticia preliminar de que se preparaba la fiesta, y una invitación general a los invitados, que eran las personas principales de la ciudad; porque, como vamos a ver pronto, la escena tiene lugar en la ciudad. Este anuncio general fue hecho en las instituciones y profecías del Antiguo Testamento, y los huéspedes invitados eran los de la ciudad, sus hombres más importantes —no los ignorantes, y los pobres, sino los hombres que eran entendidos, que leían y explicaban estas profecías—. Cuando quedaron terminados los preparativos, y el padre de familia envió a su siervo, que no representa a nadie en particular —como Juan el Bautista—, sino que se refiere a todo aquel a quien Él emplea en su servicio para este propósito. Fue para dar a conocer a las personas antes invitadas que todo estaba preparado. Fue entonces que, en realidad, todos ellos, unánimemente, declinaron acudir a la fiesta, aunque las diferentes personas ofrecieron excusas con más o menos cortesía. La fiesta, cuyo anuncio habían recibido con antelación y a la cual, al parecer, habían estado de acuerdo en asistir (por lo menos esto está implicado), finalmente fue anunciada como ya preparada, pero no era lo que ellos habían esperado. En todo caso, no era una fiesta que ellos creyeran más deseable que las otras actividades que tenían planeadas y a las que habían de renunciar para poder estar presentes en la fiesta. Porque el acudir a esta fiesta —y éste era uno de los puntos principales de la parábola—, para entrar en el Reino, implicaba renunciar a algo que parece, si no necesario, por lo menos en extremo deseable, y cuyo disfrute parece del todo razonable. Tanto si las tres excusas

4. Más bien la *comida principal*, que se efectuaba hacia el atardecer.

que dan son posesiones, negocios o placer (Stier), o bien el sacerdocio, la magistratura y el pueblo en general (san Agustín), o el sacerdocio, los fariseos y los escribas, o bien los fariseos, los escribas y el justo envuelto en su justicia propia, el punto principal es que, cuando llegó el momento, cada uno rehusó acudir a ella poniendo alguna excusa válida y razonable. Pero, en último término, la base definitiva de su renuncia fue que no sentían deseo real y no veían nada atractivo en una fiesta así; no tenían reverencia real hacia el dueño que los invitaba; en resumen, que para ellos no era una fiesta en modo alguno, sino algo mucho menos deseable que lo que ya tenían, y que habrían tenido que abandonar si hubieran aceptado y acudido a la invitación.

Entonces la decisión del padre de familia es que la fiesta, que había sido preparada por su bondad y generosidad, sea para aquellos que estaban en necesidad de ella, y para los cuales sería una verdadera fiesta: los pobres y los afligidos, los mancos, los cojos y los ciegos, aquellos a quienes los ciudadanos importantes que habían sido invitados primero miraban con desprecio. Esto, con referencia a lo que Cristo había dicho antes sobre el invitar a nuestras fiestas de hermandad y amor (Lucas 14:13), y también en un sentido de explicación espiritual más elevado. En consecuencia, el siervo recibe ahora instrucciones de «ir inmediatamente por las plazas y las calles de la ciudad» —un rasgo que prueba que la escena tiene lugar en la «ciudad», la habitación que profesa Dios ser la suya—. La importancia de esta circunstancia es evidente. No sólo explica quiénes son los ciudadanos importantes invitados primero, sino también que estos probres eran los ignorantes y despreciados, los mancos, cojos y ciegos, es decir, los publicanos y los pecadores. Éstos se hallan por las «plazas» y por las «calles»; y el siervo recibe órdenes, no sólo de invitarlos, sino de «traerlos», puesto que, como es natural, se sentirían reacios a acudir a una fiesta semejante. Pero, incluso con ellos, «todavía hay lugar», porque el gran señor de la casa, en su gran generosidad, había preparado una gran fiesta para muchos. Y así el siervo es enviado una vez más, para que la casa pueda llenarse. Pero ahora se le dice que «vaya afuera» de la ciudad, afuera de la teocracia, «a los caminos y a los vallados», a los que andan por las grandes rutas del mundo o que se han dejado caer, cansados, para descansar junto a las vallas y setos; al mundo pagano, ajetreado y bullicioso. Esta referencia al mundo pagano es más aparente por el hecho de que, según el Talmud (B. Bathr. 4 *a*, líneas 8, 10 desde la base), no había vallas alrededor de los campos de los judíos. Y esta vez la orden al siervo no es, con respecto a los que de modo natural serían tímidos y modestos, desechados y proscritos de la ciudad —que no se atreverían a acercarse a la gran mansión—, que los «forzara a entrar»,

es decir, no que aplicara fuerza para vencer su resistencia,[5] sino presión moral, la invitación sincera, apremiante, unida a la seguridad de la realidad de la fiesta y de que serán bienvenidos a ella. Porque estos vagabundos por las sendas del mundo, antes que el siervo fuera a ellos, no habían conocido nada de la casa del señor, y para ellos todo era nuevo e inesperado. El que fueran invitados por un señor a quien no conocían —quizá nunca habían oído nada de él—, a una ciudad en la cual iban a ser forasteros, y a una fiesta para la que estaban totalmente impreparados —siendo, como eran, caminantes errabundos echados junto a los vallados, o bien trabajando al otro lado de los mismos—, requería una urgencia especial, «un ser constreñido» para que pudieran creerlo, o bien el ir a la fiesta desde el lugar en que los mensajeros los había encontrado, y esto sin preparación para ello, fuera en el vestido o en otra cosa. ¡Y así la casa se llenaría!

Aquí la parábola termina de modo abrupto. Lo que sigue son las palabras de nuestro Señor como explicación y aplicación de la parábola a la compañía presente: «Porque os digo que ninguno de aquellos hombres que fueron convidados gustará mi cena». Y ésta fue la respuesta final a este fariseo y a aquellos que estaban con él alrededor de esta mesa, y a todos cuantos hayan tergiversado las palabras de Dios y hayan aplicado mal sus promesas como habían hecho ellos.

5. Es muy triste, y parece casi increíble, que este «forzar a entrar» haya sido entendido por algunos como una justificación para la persecución religiosa

XVII

Las tres parábolas del Evangelio sobre la recuperación de lo perdido: la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo perdido

Lucas cap. 15

Una simple mirada a las tres parábolas, agrupadas en el capítulo 15 del Evangelio de Lucas, nos convencerá de su conexión. Aunque tratan del «arrepentimiento», difícilmente las podemos llamar «parábolas del arrepentimiento»; porque, excepto la última de ellas, el aspecto del arrepentimiento queda subordinado al de la restauración, que es el efecto moral del arrepentimiento. Son, más bien, palabras evangélicas, de modo peculiar, de la «recuperación de lo perdido»; en el primer caso, mediante la labor diligente; en el segundo, mediante el cuidado y afán del dueño; en la tercera parábola, mediante el amor incansable del Padre.

Para entender debidamente estas parábolas es necesario tener a la vista la circunstancia que dio ocasión para las mismas. Cuando Jesús predicaba el evangelio como una llamada de Dios, no a aquellos que, según ellos se imaginaban, se habían preparado para el Reino por medio del estudio y las

buenas obras, sino como una llamada a una puerta abierta, a la que todos eran bienvenidos, «todos los publicanos y pecadores estaban [constantemente] acercándose a Él». Se ha mostrado antes (Libro III, cap. XVII) que la enseñanza judía respecto al arrepentimiento era muy distinta de la de Cristo; más aún, era contraria. La de ellos era a «hacer penitencia», y entonces, la misericordia divina, o mejor, la justicia divina, daría su recompensa al penitente. El Evangelio de Cristo era para los perdidos como tales. Les hablaba de perdón, de lo que el Salvador estaba haciendo, y el propósito y sentimiento del Padre hacia ellos; y esto, no en el futuro y como una recompensa para su penitencia, sino ahora en el presente inmediato. Por lo que sabemos de los fariseos, apenas podemos sorprendernos que «estuvieran murmurando contra Él, diciendo: Este hombre recibe a los "pecadores", y come con ellos».

Tanto si lo hacía ahora como si no, lo había hecho en otras ocasiones (Mateo 9:10, 11), juntándose a comer con estas personas —lo cual, naturalmente, a los ojos de los fariseos, habría sido una circunstancia agravante a su delito—; su acusación, hasta aquí, era verdad: que «éste», en contradicción con los principios y prácticas del Rabinismo, «recibía a los pecadores» como tales, y tenía tratos con ellos. Es más, aún había más de que acusarle: no sólo los recibía cuando ellos le buscaban, sino que Él los buscaba a ellos para allegarlos a su lado; no ya para que siguieran siendo «pecadores», sino para que, buscándolos y hallándolos, pudiera restaurarlos al Reino y pudiera haber gozo en el cielo sobre ellos. Y, así, éstas son verdaderas parábolas del Evangelio, aunque presentando sólo algunos aspectos del mismo.

Además de sus temas, estas tres parábolas tienen algunos puntos en común. Hay dos cosas aquí que son de interés principal. Todas ellas se basan en la idea de que la obra del Padre y la de Cristo, por lo que se refiere «al Reino», es la misma; que Cristo estaba haciendo la obra del Padre, y que los que conocían a Cristo conocían al Padre también. Esta obra era la restauración de los perdidos; Cristo había venido para hacerlo, y era el anhelo del Padre el dar la bienvenida otra vez al hogar a los perdidos. Además —y esto es sólo segundo en importancia—, los perdidos eran todavía la propiedad de Dios; y el que se había descarriado más era aún hijo del Padre, y considerado como tal. Y aunque esto, en un sentido amplio, pueda implicar la propiedad general de Cristo sobre todos los hombres, y la paternidad universal de Dios, recordando que esta parábola fue explicada a los judíos, nosotros, a quienes llegan estas parábolas, apenas podemos equivocarnos al pensar, cuando las leemos, con agradecimiento especial por nuestros privilegios cristianos, que por el bautismo somos contados como

ovejas pertenecientes a su rebaño, el tesoro de sus posesiones, y los hijos de su hogar.[1]

Hay diferencias, sin embargo, en otros particulares, tanto más marcados cuanto son matizados con fineza. Éstos se refieren a los perdidos, su restauración y sus resultados.

1. *Parábola de la oveja perdida*. Al principio hacemos notar que esta parábola y la siguiente, la de la dracma perdida, tienen por intención contestar a los fariseos. De ahí que vayan dirigidas a ellos: «¿Cuál de vosotros?» (Lucas 15:4), o «¿Qué mujer?» (v. 8), tal como su última reprensión a ellos sobre el tema de su preocupación por el sábado había sido velada: «¿Cuál de vosotros que tenga un asno o un buey que ha caído en un pozo?» (Lucas 14:5). No así la parábola del hijo perdido, en la cual Él pasa de la defensa, o mejor, la explicación de su conducta, a su razón más elevada, mostrando que Él estaba haciendo la obra del Padre. Por lo que, en tanto que el elemento de comparación (con lo que no se había perdido) aparece en forma más detallada en la primera parábola, es generalizado en la segunda y es omitido en la tercera.

Hay que notar otras diferencias en las parábolas en sí. En la primera parábola (la de la *oveja perdida*), el interés principal se centra en lo *perdido;* en la segunda (la de la *dracma perdida*), en la *búsqueda;* en la tercera, en la *restauración*. Y aunque en la tercera parábola no se dirige a los fariseos, hay en ella la mayor aplicación personal a ellos en las palabras que el padre dice al hijo mayor; una aplicación, no ya de advertencia, sino de corrección amante y de súplica, que parece implicar lo que de otra manera transmiten estas parábolas: que por lo menos estos fariseos habían «murmurado» no ya por hostilidad acerba a Cristo, sino debido a su ignorancia y mala comprensión espirituales.

Además, estas parábolas, especialmente la de la oveja perdida, no están evidentemente conectadas con la serie precedente, la de las «advertencias». La última de éstas mostraba que los pobres, los ciegos, los cojos y los mancos —y más aún, los caminantes por las carreteras esparcidas por el mundo— habían de ser los invitados a la fiesta celestial. Y esto, no ya en el futuro solamente y después de una larga y laboriosa preparación, sino ahora, mediante la obra del Salvador. Como se ha afirmado previamente, el Rabinismo colocaba la aceptación al final del arrepentimiento y hacía de

1. La única alternativa que queda sería el reducir las ideas que hay en su base, en un sentido de estricta predestinación. Pero esto parece no sólo incompatible con la tercera parábola, en que todo se hace depender de la resolución personal, sino que va en contra de todo el espíritu de estas parábolas, que no es de exclusión de nadie, sino de la más amplia inclusión.

ella el salario. Y esto, debido a que no sabían ni sentían el poder del pecado, ni tampoco la gracia gratuita de Dios. El Evangelio coloca la aceptación al comienzo del arrepentimiento, como el don gratuito del amor de Dios. Y esto, debido a que no sólo conoce el poder del pecado, sino que señala al Salvador, provisto por Dios.

La oveja perdida es sólo una entre un centenar; no es una pérdida muy grande. Sin embargo, ¿cuál entre nosotros, aunque sólo fuera por el motivo común de ser propiedad nuestra, no dejaría las otras noventa y nueve e iría tras ella, más aún por el hecho de que se ha extraviado en el desierto? Y así, para llevar a estos fariseos a su propio terreno,[2] ¿no debía Cristo haber hecho lo mismo por las ovejas extraviadas y casi perdidas de su propio rebaño? De un modo general, y en todos los tiempos, ¿no es ésta la misma obra del «Buen Pastor», y no podemos cada uno de nosotros sacar de ello un precioso consuelo? Cuando pensamos en ello, podemos recordar que es natural que las ovejas necias se descarríen y se pierdan. Y pensamos no sólo en aquellas ovejas que el orgullo y altivez judíos habían dejado que se perdieran, sino en nuestra propia tendencia a divagar de un lado a otro. Y nos acordamos de las palabras de Pedro, el cual, sin duda, recordaba esta palabra: «Porque erais como ovejas descarriadas, pero ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas» (1ª Pedro 2:25). No es difícil seguir en la imaginación la imagen de la parábola: cómo en su locura e ignorancia la oveja se descarrió más y más, y al fin se perdió en el yermo, y entre lugares pedregosos; cómo el pastor la siguió y la halló, cansado y dolorido en los pies; y luego el cuidado y ternura con que se la puso sobre sus hombros y se la llevó a su casa, contento de haberla hallado. Y no sólo esto, sino que cuando, después de la larga ausencia, regresa al hogar con la oveja perdida, que ahora se acurruca junto a su salvador, él llama a sus amigos y les dice que se regocijen con él por la oveja que antes estaba perdida y ahora ha sido hallada.

No es necesario —y sólo disminuiría la emoción de esta exquisita parábola— el intentar interpretar los detalles. Se aplican a aquello y allí donde se pueden aplicar. Pensamos en estas tres cosas: en la *oveja perdida;* en el *buen pastor*, buscando, hallando, llevando, regocijándose; y en la *simpatía* de los que son sus verdaderos amigos, que piensan como Él. Éstos, pues, son los emblemas de las cosas celestiales. En el cielo —¡oh, qué diferente es el sentimiento del Fariseísmo!—. Mira «el rebaño» como lo ven los

2. Hasta cierto punto, hay una parábola paralela rabínica (Ber. R. 86, ed. Vars., p. 154 *b*, hacia la mitad) en que uno que conduce a doce animales cargados de vino, deja a los once y sigue al doceavo a la tienda de un gentil, por temor de que el vino que lleva pueda mezclarse allí.

fariseos, y divide los que necesitan arrepentimiento y los que no lo necesitan, los «pecadores» y los «justos», por lo que se refiere a la aplicación de la Ley. ¿No nos enseña esta parábola que en el cielo habrá gozo sobre el «pecador que se arrepiente», más que sobre los «noventa y nueve» justos que «no necesitan arrepentimiento»? Y para hacer notar el terrible contraste entre la enseñanza de Cristo y la de los fariseos; para notar, también, de qué modo tan claro venía del cielo el mensaje de Jesús, y cómo los pobres pecadores tienen que haberlo sentido, transcribimos en toda su desnudez el mensaje que el Fariseísmo traía a los perdidos. Cristo les decía: «Hay gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente». El Fariseísmo dice —y citamos literalmente—: «Hay gozo delante de Dios cuando los que le provocan perecen en el mundo» (Siphré, ed.Friedmann, p. 37 *a*, línea 13 desde arriba).

2. Entrando en la segunda parábola, la de *la dracma perdida*, hemos de tener presente que en la primera el peligro de haberse perdido procedía de la *tendencia natural* de la oveja a vagar.[3] En la segunda parábola ya no es nuestra tendencia natural a la que hay que atribuir nuestra pérdida. La dracma (unos 7 peniques y medio en nuestro dinero) se ha perdido cuando la mujer, su dueña, estaba usando o contando el dinero. La pérdida, aquí, es más sensible, puesto que es una entre diez, las únicas que posee la mujer. Pero la dracma *está todavía en la casa* —no como la oveja que se ha extraviado—, sólo que está cubierta por el polvo que se va acumulando sobre ella debido a la actividad que tiene lugar alrededor. Y, así, es más y más probable que esté enterrada bajo el polvo, o haya sido barrida con desperdicios a un rincón, y cuanto más tiempo pasa, menos probable es que se encuentre. Pero la mujer enciende una lámpara, barre la casa y busca diligentemente hasta que la halla. Y entonces llama a los que están a su alrededor y les dice que se regocijen con ella por el hallazgo de la dracma perdida, ahora hallada. Y así hay gozo en la presencia de los ángeles por un pecador que se arrepiente. No se hace ahora comparación con los demás, porque en tanto que antes la oveja se había extraviado —debido a la característica de haber sido díscola, o lo díscolo de su naturaleza—, aquí la moneda había caído simplemente, y el polvo se había acumulado sobre ella; en realidad, ya no era dinero y no servía para nada; cubierta, escondida y en peligro de perderse de vista para siempre, no servía para aquello que se había tenido la intención que sirviera.

Repetimos, el interés de esta parábola se centra en la *búsqueda*, y la pérdida es causada, no por la tendencia natural, sino por las circunstancias

3. En Mateo 18:12–14 se usa la misma parábola, pero con una aplicación diferente; no como aquí para los perdidos, sino para que los hombres consideren la pequeñez de la pérdida, con referencia especial a la orden del v. 10 (el v. 11 es espurio).

accidentales, que cubren a la moneda, la esconden y dan por resultado que es como si el dueño no la tuviera.

3. Si ya se ha visto que las dos primeras parábolas no son una mera repetición, en diferente forma, de una misma idea, sino que representan dos aspectos distintos y causas del haberse perdido, la diferencia esencial entre ellas aparece con más claridad aún en la tercera parábola, la del *hijo perdido*. Antes de explicarla con detalle, podemos hacer resaltar la semejanza en la forma y el contraste en el espíritu con otras parábolas análogas rabínicas. El lector reflexivo habrá notado esto incluso en la parábola paralela judía a la primera parábola, en que la razón por la que el dueño siguió al animal extraviado era el temor y desconfianza farisaicos de que el vino judío que llevaba el animal se pudiera mezclar con el de los gentiles. Sin embargo, quizá sería un paralelo más apto el de la Midrash (sobre Éxodo 3:1), que refiere que cuando Moisés apacentaba las ovejas de Jetró en el desierto, y se perdió un cabrito, fue a buscarlo y lo halló bebiendo en un manantial. Como pensó que podía estar cansado, se lo echó sobre los hombros y regresó con él, cuando Dios le dijo que, como había mostrado compasión de las ovejas de un hombre, Él le daría sus propias ovejas, Israel, para que las apacentara (Shem. R. 2, ed. Vars., p. 7, hacia la mitad). Como paralelo a la segunda parábola se puede citar como similar en la forma, aunque muy diferente en el espíritu, la historia que un rabino hace notar (sobre Proverbios 2:4), que si un hombre ha perdido una *Sela* (dracma) o algo de valor en su casa, va a encender muchas luces (מדליק כמה נרות כמה פתילות) hasta que halla lo que sólo provee para una hora en este mundo. ¡Cuánto más, pues, debería buscar, como un tesoro escondido, las palabras de la Ley, de las que depende la vida de este mundo y del venidero! (Midr. sobre Cantares 1:1, ed. Vars., p. 3 *a*, hacia la mitad). Y con referencia al alto lugar que Cristo asignó al pecador que se arrepiente, podemos notar que, según los rabinos dirigentes, los penitentes estarían más cerca de Dios que los «perfectamente justos» (צדיקים גמורים), puesto que en Isaías 57:19 se ofrece primero la paz al que está lejos, y luego al que está cerca. Esta opinión, sin embargo, no es compartida por todos, y un rabino sostenía (Ber. 34 *b*, hacia la mitad) que en tanto que todos los profetas sólo habían profetizado con referencia a los penitentes (éste había sido el único objetivo de su misión), sin embargo, por lo que respecta a los «perfectamente justos», «ojo no ha visto, oh Dios, fuera de ti lo que has preparado» para ellos (Isaías 64:4). Finalmente, puede hacerse notar, quizá, que la expresión «hay gozo delante de Él» (היתה שמחה לפניו) no es rara en los escritos judíos con referencia a sucesos que tienen lugar en la tierra.

Para completar estas notas, puede añadirse que, además de las ilustra-

ciones —a las cuales se hará referencia más adelante—, la tradición rabínica proporciona un paralelismo, por lo menos en parte, a la tercera parábola, la del hijo perdido. Nos dice que si bien la oración puede, algunas veces, hallar la puerta de acceso cerrada, nunca está cerrada contra el arrepentimiento, e introduce una parábola en la que un rey envía al tutor a buscar a su hijo, que, en su maldad, había abandonado el palacio, con el mensaje: «¡Regresa, hijo mío!» Al recibirlo, el hijo pregunta: «¿Con qué rostro puedo regresar? ¡Estoy avergonzado!» A lo cual el padre envía este mensaje: «Hijo mío, ¿hay un hijo que pueda estar avergonzado de regresar a su padre, y no vas a regresar a tu padre? Has de regresar.» Así que —continúa la Midrash— Dios envió a Jeremías a buscar a Israel, en la hora de su pecado, con el mensaje de que regresara (Jeremías 3:12) y las palabra consoladoras de que es su Padre.[4]

En la parábola del *hijo perdido*, el interés principal se centra en su *restauración*. No se trata ahora de la tendencia natural, ni del trabajo y el polvo de la casa a los que hay que atribuir la pérdida, sino a la libre decisión, personal, de un individuo. El hijo no se pierde y se extravía; no cae y se pierde de vista, sino que se marcha voluntariamente, y bajo circunstancias agravantes. Es el hijo menor de un padre que ama igualmente a los dos, y es amable incluso con sus siervos asalariados, cuyo hogar, además, no sólo es de abundancia, sino de opulenta riqueza. El requerimiento de que le dé «la porción de la herencia que le corresponde», hecho por el hijo, se halla en la ley judaica de la herencia. Es de suponer que el padre sólo tenía estos dos hijos. El mayor recibiría dos porciones, el más joven la tercera parte de la propiedad mueble. El padre no podía haber desheredado al hijo menor; sin embargo, si hubiera habido varios hijos más jóvenes, podía haber dividido la propiedad que les correspondiera según él quisiera, siempre y cuando expresara su disposición y no añadiera que éste u otro de los hijos había de tener una porción menor o ninguna. Por otra parte, un hombre podía disponer de toda su propiedad por medio de una donación, durante su vida, según quisiera, aunque ello fuera en desventaja y aun la pérdida total del primogénito o de cualquier otro de los hijos; incluso podía darlo todo a extraños.[5] En estos casos, como, en realidad, con respecto a disposiciones de este tipo, se daba más libertad al donante si se le consideraba como muy enfermo que si se hallaba en buena salud. En el último caso se requería una formalidad legal del tipo de una incautación para que se considerara legal.

4. Debar. R. 2 sobre Deuteronomio 3:25, que en general contiene varias referencias al arrepentimiento; ed. Vars., p. 7 *b*, hacia la mitad.

5. Pero con respecto a desheredar a los hijos, incluso si se portaban mal, se dice que el Espíritu de Sabiduría no descansaba sobre el que hacía una disposición así (Baba B. viii. 5).

Con referencia a las dos posibilidades mencionadas —la de disminuir o quitar la porción de hijos menores, y el derecho de donación—, el Talmud habla de testamentos[6] que llevan el nombre de *Diyatiqi,* como en el Nuevo Testamento (Baba B. viii. 6; Moed K. iii. 3). Estas disposiciones podían ser hechas por escrito u oralmente. Pero si la parte del hijo menor tenía que ser disminuida o quitada, la disposición tenía que ser hecha por una persona a quien se considerara cercana a la muerte (*Shekhibh mera*). Nadie en buena salud *(Bari)* podía disminuir (excepto por donación) la porción legal de un hijo menor.[7]

Se ve, pues, que el hijo menor estaba plenamente autorizado, por la ley, a su parte de la herencia, aunque, naturalmente, no tenía derecho a reclamarla durante la vida de su padre. El que lo hiciera, puede haber sido debido al sentimiento de que, después de todo, tenía que abrirse paso en el mundo; a su aversión al orden y disciplina en la casa; a alienación con respecto al hermano mayor; o, más probablemente, al deseo de libertad y diversión, en la creencia personal de que las cosas le irían bastante bien si se le dejara por su cuenta. En todo caso, su conducta, fueran los que fueran los motivos, era en extremo despiadada con respecto a su padre, y pecaminosa delante de Dios. Una disposición así no podía prosperar. El padre cedió a su demanda, y el hijo menor, para verse libre lo antes posible de control y restricciones, partió a un país lejano. Allí, el curso natural de las cosas dio pronto al traste con todos sus recursos; vivía una vida disoluta. Con referencia a la demanda de su herencia, que es sólo un rasgo secundario de la parábola, designado, por un lado, a acumular más claramente la culpa sobre el hijo, y, por otro, la bondad, y después el perdón del padre, apenas podemos tener dudas de que por el hijo menor hemos de entender a «los publicanos y pecadores», sobre cuya recepción y trato frecuente y cordial con Cristo habían murmurado los fariseos.

La escena siguiente en la historia se entiende mal cuando se hace la objeción de que el miserable estado en que cayó el hijo menor es debido al resultado de circunstancias providenciales, más bien que a sus propios desaguisados. Para empezar, no habría llegado a estos apuros de hambre si no hubiera malgastado su herencia viviendo perdidamente. Además, el objeto que hay que mostrar especialmente es que la libertad absoluta y la indulgencia en sus deseos y pasiones pecaminosas sólo terminaron en su

6. Puede ser interesante citar aquí, en relación con la interpretación de Hebreos 7:18; 8:7–13, este principio rabínico: «Un testamento anula un testamento previo» (Jer. Baba B. 16 *b*, abajo).

7. La presente ley judía de la herencia se da plenamente en Fussel, Mos. Rabb. Civil Recht, vol. i, pp. 274–412.

infelicidad y desdicha. La providencia de Dios tuvo una parte importante en esto. La locura y el pecado son castigados con mucha mayor frecuencia en el curso ordinario de la Providencia que mediante juicios especiales. En realidad, es contrario a la enseñanza de Cristo (Lucas 13:2, 3), y llevaría a una clase de vida inmoral, si consideráramos que estas intervenciones directas son necesarias, o al intentar reemplazar con ellas el gobierno ordinario de Dios. De modo similar, por nuestro despertamiento estamos a menudo en deuda con lo que llamamos la Providencia, pero es realmente el múltiple obrar conjunto de la gracia de Dios. Y, así, hallamos un significado especial en la ocurrencia de esta hambre. El que, en su necesidad, «se allegara[8] (*ἐκολλήθη*) a uno de los ciudadanos de aquel país», parece indicar que el hombre no estaba dispuesto a dar ocupación a este joven extranjero disoluto, y que sólo cedió ante su desesperada importunidad. Esto explica también el que le empleara en el servicio más humilde, el de apacentar cerdos. Para un judío había más que degradación en esto, puesto que el guardar cerdos (aunque quizás, en realidad, la posesión, más bien que el apacentarlos) estaba prohibido para los israelitas, bajo una maldición (Baba K. 82, y la referencia a la Midrash sobre Eclesiastés 8:1). Y aun en esta ocupación tan despreciable se le trataba tan mal, que el hambre le hacía desear poder «llenar su vientre de las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie se las daba». Aquí esta misma aspereza que le había postergado a esta ocupación; ni aun este alimento le daban. Lo que quizá da significado especial a esta descripción es el dicho judío: «Cuando Israel se ve reducido al algarrobo, entonces se arrepiente» (Vayyik. R. 35, ed. Vars., pp. 53 *b*, 54 *a*).[9]

Fue esta presión de la necesidad extrema lo que le mostró primero al hijo joven el contraste entre el país y las circunstancias a las cuales su pecado le había llevado, y la provisión abundante del hogar que había abandonado, y la bondad que proveía de pan abundante, y aun de sobra para los jornaleros. Faltaba sólo un paso entre lo que dijo, «una vez hubo vuelto en sí», y su resolución de regresar, aunque se nota la dificultad en la expresión:

8. Literalmente «se pegara». La traducción de la Septuaginta del término hebreo דבק (adherirse, pegarse) es ésta.

9. El fruto del algarrobo es considerado en la literatura judía y pagana como el más pobre, en realidad sólo adecuado para los animales. Ver Wetstein, *ad loc.* Según las ideas judías, el algarrobo tarda setenta años en dar fruto (Bekhor. 8 *a*). Es dudoso si el árbol se menciona en el Antiguo Testamento (el בכא de 2º Samuel 5:23, 24). En la Mishnah es mencionado con frecuencia (Peah i. 5; Shabb. xxiv. 2; Baba B. ii. 7). Su fruto parece haber sido el alimento de los ascetas, como Chanina b. Dosa, y otros (Ber. 17 *b*), y Simeón b. Jochai (Sabb. 33 *b*), y aun el de Juan el Bautista. Sus hojas parecen, a veces, haber sido usadas como material para escribir (Tos. Gitt. 2).

«Me levantaré e iré». No podía volver con la esperanza de ser restaurado a su posición como hijo, puesto que ya había recibido y había malgastado en pecado su porción del patrimonio. Todo lo que pensaba era que se le hiciera un jornalero. Y, tanto debido a su verdadero sentimiento, como para mostrar que esto era todo lo que esperaba, una vez decidido a regresar, iba a introducir su petición con la confesión de que había pecado «contra el cielo» —un hebraísmo frecuente para «contra Dios»[10]— y con respecto a su padre, y por ello no tenía derecho a reclamar el título de hijo. La provisión correspondiente al hijo, como hemos dicho, ya la había dilapidado, así que no le correspondía el nombre. Este favor sólo buscaría: que se le aceptara como un jornalero en la casa de su padre, para no tener que sufrir en aquella tierra extranjera de hambre y desabrimiento.

Pero el resultado fue muy distinto del que esperaba. Cuando leemos que: «Y cuando aún estaba lejos, lo vio su padre», da a entender que el padre había estado esperándole, una impresión corroborada más tarde por la orden que da a los siervos de «traer el becerro, el engordado» (Lucas 15:23), como si hubiera habido uno especialmente engordado para su retorno. Cuando le vio, «fue movido a misericordia, y corrió, y se echó sobre su cuello, y le besó efusivamente». Una recepción así hacía que la petición pensada, la de que le aceptaran como uno de los jornaleros de la casa, fuera imposible; y la inserción de la misma en el texto de algunos manuscritos importantes sólo da una triste evidencia de la pobreza de tacto espiritual y visión de los primeros copistas. El amor del padre se había anticipado a su confesión, e hizo que la frase medio pronunciada de condenación fuera imposible. «El amor perfecto echa fuera el temor», y los pensamientos duros referentes a uno mismo y los merecimientos del pecador que regresa son descartados por el amor del padre. Y, así, la única confesión que hizo fue la de su pecado y error —no como prefacio a su petición de ser recibido como siervo, sino como resultado de un corazón humillado, agradecido y verdaderamente penitente—. A aquel a quien la necesidad había humillado, aunque el pensamiento le había hecho volver en sí mismo, y la mezcla de necesidad y de esperanza le impulsó como a un siervo suplicante, el amor de un padre que había esperado de antemano su confesión, y ni aun pronunció las palabras de perdón, le venció, y así, moralmente, le engendró por segunda vez. Aquí merece especial noticia, ya que marca el contraste absoluto entre la enseñanza de Cristo y el Rabinismo, el que tengamos, en una de las obras más antiguas (Siphré, ed. Friedm., p. 35 *a*) rabínicas, una parábola exactamente

10. Hay otros términos que pueden usarse (como «Poder», «Misericordia», etc.) con miras a evitar una mención innecesaria de la Deidad.

opuesta a ésta, en que el hijo de un amigo es redimido de la servidumbre, no como hijo, sino como esclavo, para que de esta forma le sea exigida obediencia. La inferencia a sacar es que la obediencia del redimido no es el amor filial del perdonado, sino la puesta en vigor de la reclamación de un dueño. ¡Qué diferentes son la parábola y la enseñanza de Cristo!

Pero incluso así la historia de amor no ha llegado a su final. Han llegado a la casa. Y ahora el padre no sólo quiere restaurar al hijo, sino que le da evidencia de ello y quiere hacerlo delante de los siervos. Han de serle ofrecidas las tres clases de riqueza y posición: «Sacad» de prisa la prenda de vestir superior, la «stola» que corresponde a las clases más elevadas, y «el primero», el mejor, en vez de los harapos de pastor de cerdos. Asimismo, el anillo para su mano, y calzado para sus pies descalzos, lo cual indica que es el hijo de la casa. Y para hacer resaltar esto más todavía, los siervos no sólo han de traer estas prendas, sino que han de ponérselas, puesto que él es el amo. Y luego ha de ser sacrificado el becerro engordado para esta ocasión, y tiene que haber una gran fiesta, porque «este» hijo suyo «estaba muerto, y ha revivido; se había perdido, y ha sido hallado».[11]

Hasta aquí la recepción de «los publicanos y pecadores», y de todo aquel a quien pueda referirse, en todos los tiempos. Ahora bien, veamos el otro aspecto de la historia. En tanto que esto tenía lugar, según la parábola, el hijo mayor estaba en el campo. A su regreso al hogar inquirió de un siervo la razón de las festividades que se oían en la casa. Informado de que había regresado su hermano menor y que se había sacrificado en su honor el becerro engordado preparado para una fiesta, porque su padre había recobrado al hijo «sano y salvo», se enojó, y no quería entrar, y aun rehusó hacerlo al ser requerido a ello por su padre, que salió para este propósito. Las duras palabras de reproche con que presentó sus agravios sólo pueden tener un significado: su padre nunca le había recompensado por sus servicios. Por otra parte, tan pronto como «este» «su hijo» —a quien se niega a llamar hermano— ha vuelto, a pesar de su comportamiento, el padre celebra una fiesta de gozo por tenerlo en casa.

Pero en esto mismo vemos el error del hijo mayor y —para aplicarlo— la equivocación fatal del Fariseísmo. El hijo mayor lo veía todo en términos de mérito y recompensa, como trabajo y salario. Pero no es así. Notamos, primero, que la misma ternura con que el padre había recibido al hijo que

11. Esto es lo que dice el texto. Me parece a mí que las palabras, en primer lugar, no indican el cambio moral. Es indudable que, dogmáticamente, es necesario entenderlo en este sentido; sin embargo, como indica Goebel, es dudoso que estas palabras fueran dichas en este sentido a los siervos.

regresa, la prodiga ahora al mayor. Habla a este hombre enojado, no en los términos del reproche merecido, sino dirigiéndosele amorosamente como «hijo» y razonando con él. Y luego, cuando le ha mostrado su error, procura atraerle a sentimientos mejores hablándole del otro como su «hermano» (Lucas 15:32). Pero el punto principal es éste. No puede ponerse ni a discusión la cuestión de merecimientos. En tanto que el hijo está en la casa de su Padre, Él le da, por su gran bondad, a su hijo todo lo que es del Padre. Pero este pobre perdido —aún hijo y hermano— no ha recibido ninguna recompensa, sólo ha vuelto a recibir el amor de su Padre cuando ha vuelto a Él en la profunda desgracia de su necesidad. Este hijo, o más bien, como el otro debería mirarle, su «hermano», estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido, y ha sido hallado. Y sobre esto «es bueno que hagamos fiesta y nos regocijemos», no que murmuremos. Estas murmuraciones vienen de la idea del trabajo y la paga —equivocada en sí misma, y extraña a la idea propia de padre e hijo—; este gozo viene del corazón de un Padre. Los pensamientos del hijo mayor eran los pensamientos de un jornalero:[12] de servicio y paga; la recepción concedida al hermano menor fue la bienvenida dada a un hijo a su misericordia y su amor eterno como Padre. ¡Y así es para nosotros, y en todos los tiempos!

12. Puede valer la pena mencionar una parábola similar en Bemidb. R. 15 (ed. Vars., p. 62 *b*, cerca del comienzo). Se hace referencia al hecho de que, según Números 7, todas las doce tribus trajeron dones, excepto Leví. A esto sigue, en Números 8, la consagración de los levitas para el servicio del Señor. La Midrash lo asemeja a una fiesta que un rey ha hecho para todo su pueblo, pero a la cual no ha invitado a su amigo especial. Y cuando éste parece temer que su exclusión implique reprobación, el rey da una fiesta especial para este amigo solamente, y le muestra que en tanto que la comida común era para todos, la fiesta especial era sólo para los que él amaba especialmente.

XVIII

El mayordomo injusto. Dives y Lázaro. Notas sobre la agricultura judaica. Precio de los productos. Escrituras y documentos legales. Lino de púrpura y lino fino. Ideas judías sobre el Hades

Lucas cap. 16

Aunque difiera ampliamente en su objeto y enseñanza, el último grupo de parábolas narradas por Jesús en esta parte de su ministerio está conectado, por lo menos externamente, por un pensamiento común. La palabra con que podríamos unirlas todas es *Justicia*. Hay tres parábolas sobre lo injusto: el mayordomo injusto, el propietario injusto, y el juez injusto. Y éstas van seguidas por dos parábolas más, las de la justicia propia: justicia propia en su ignorancia, y los peligros por lo que se refiere a uno mismo; y justicia propia en su desabrimiento, y los peligros con respecto a los otros. Pero cuando se ha hecho notar esta conexión externa, ya hemos llegado hasta el extremo. Mucho más cercana es la conexión interna entre algunas de ellas.

Lo notamos primero, y de modo principal, entre las dos primeras parábolas. Registradas en el mismo capítulo (Lucas cap. 16), y en la misma

conexión, son dirigidas al mismo auditorio. Es verdad, la parábola del *mayordomo injusto* fue narrada de modo primario «a los discípulos» (v. 1), la de *Dives* (el rico) *y Lázaro* a los fariseos (v. 15). Pero la audiencia de Cristo en aquella ocasión consistía en discípulos y fariseos. Y estas dos clases de auditorio estaban en una relación peculiar la una con la otra, que es exactamente cubierta en estas dos parábolas, de modo que puede decirse que una ha salido de la otra. Porque los «discípulos» a quienes fue dirigida la primera parábola no eran principalmente los apóstoles, sino aquellos «publicanos y pecadores» a quienes Jesús había recibido, algo que los fariseos veían con mucho desagrado (Lucas 15:1, 2). Entonces Él impartió a los publicanos enseñanza respecto al «Mamon» de injusticia, o sea, las riquezas de injusticia o injustas.[1] Y cuando los fariseos se burlaron de esta enseñanza dada a los publicanos, Él la usó contra ellos, mostrándoles su propio pecado: bajo la capa de la justificación propia (Lucas 16:15), que les hacía olvidar que ahora el Reino de Dios estaba abierto a todos (v. 16), e imaginarse que ellos eran los únicos vindicadores de una Ley (v. 17) que en su práctica cotidiana ellos mismos quebrantaban, había un pecado tan profundo y una alienación de Dios tan grande como la de los mismos pecadores que ellos despreciaban. Su pecado, el de los fariseos, es posible que no fuera todavía el Mamon *de* las riquezas injustas, pero quizás era ya el Mamon *para* las riquezas injustas; y si bien ellos se burlaron de la idea que Él había expresado acerca de hombres que se hacían amigos mediante este Mamon, para que estos amigos les recibieran en las moradas eternas cuando ellos tuvieran que dejar las riquezas, Cristo advirtió a los fariseos que ellos iban a experimentar al final un terrible reajuste en su relación con respecto a Dios, a causa de su descuido en usar para Dios —y, en cambio, emplear sólo para ellos— este Mamon, o riquezas; a lo cual se añadía otro descuido: el desprecio, desabrido y altanero, con que ellos consideraban a los que yacían abandonados y muertos de hambre a su propia puerta como un Lázaro desgraciado y cubierto de llagas.

Se habrá observado que ponemos una vez más un énfasis especial en la conexión histórica y en el significado primario de las parábolas. Deberíamos leerlas a la luz de las circunstancias en las cuales fueron narradas, como dirigidas a cierta clase de oyentes y como refiriéndose a lo que acababa de pasar. Una vez se ha descubierto la aplicación histórica, entonces podemos, aplicar en un ámbito mucho más amplio las lecciones generales. Este punto de vista histórico nos va ayudar a entender la introducción, conexión y

1. La expresión «Mamon» debe entenderse como la personificación imaginaria de las riquezas, o el dios o ídolo de las riquezas. (*N. del T.*)

significado de las dos parábolas que se han descrito como las más difíciles: la del *siervo injusto*, y la de *Dives* (el rico) *y Lázaro*.

Al principio tenemos que recordar que iban dirigidas a dos clases diferentes, en la misma audiencia. En las dos el tema es la *injusticia*. En la primera, que va dirigida a los publicanos y pecadores convertidos recientemente, es el mayordomo injusto, que hace un uso injusto de lo que le había sido encomendado para que lo administrara por su amo; en la segunda parábola, que va dirigida a los fariseos burlones, llenos de justificación propia, es el posesor injusto, que usa sólo para sí mismo y para el momento lo que tiene, en tanto que deja a Lázaro, que, según él lo ve, es un desgraciado cubierto de llagas, que se muera de hambre, sin hacer el menor caso de él, a su misma puerta. En consonancia con su objeto y como convenía a la parte de la audiencia a que se dirigía, la primera parábola señala una lección, en tanto que la segunda proporciona una advertencia. En la primera parábola se nos dice que el pecador, cuando se convierte, debería aprender de su vida previa de pecado; en la segunda, lo que debería aprender el orgulloso fariseo, que se engañaba a sí mismo, con referencia a la vida que a él le parecía tan justa, pero que en realidad estaba exenta de Dios y de amor. Se sigue —y esto es de la máxima importancia, especialmente en la interpretación de la primera parábola— que no hemos de hallar equivalentes espirituales para cada una de las personas o incidentes introducidos. En cada caso, la parábola en sí forma sólo una ilustración de las lecciones, expresadas o implicadas, que Cristo quería transmitir a una y otra clase entre sus oyentes.

I. *La parábola del mayordomo injusto*. En conformidad con el canon de interpretación que hemos establecido, distinguimos: 1. La parábola ilustrativa (Lucas 16:1–8). 2. Su moraleja (v. 9). 3. Su aplicación en la combinación de la moraleja con algunos de los rasgos de la parábola (vv. 10–13).

1. La parábola ilustrativa (vv. 1–8). Ésta se puede decir que converge en el punto destacado en el versículo final (v. 8): la prudencia que caracteriza los tratos de los hijos de este mundo en relación con los de supropia generación, o, para traducir las formas judaicas de expresión a nuestra propia fraseología, la sabiduría con que los que no se preocupan del mundo venidero escogen los medios más efectivos para alcanzar sus objetivos en este mundo. Es esta prudencia lo que hace que sus objetivos sean conseguidos de modo efectivo, *y eso únicamente* es lo que se pone delante de «los hijos de luz», para que lo aprendan. Y la lección es tanto más práctica por el hecho de que los primeros que la escucharon de los labios de Cristo, habían sido hasta entonces, precisamente, estos hombres de mundo. Que aprendieran, pues, de la serpiente su sabiduría, y de la paloma su inocencia;

de los hijos de este mundo, su prudencia con respecto a su generación, en tanto que, como hijos de la nueva luz, debían recordar el objetivo más alto para el cual debían emplear esta prudencia. De esta forma, este Mamon o riquezas que son «de injusticia», y que ciertamente «fallan», pasarían a ser para nosotros un tesoro en el mundo venidero: nos darían la bienvenida allí, y así, lejos de «fallar», se demostrarían permanentes; nos darían la bienvenida en las moradas eternas. De esta manera, también, hemos de hacernos amigos de las «riquezas de injusticia, o injustas», y éstas, que por su naturaleza han de fallar, pasarán a ser una eterna ganancia; o para traducirlo en la fraseología talmúdica, estas riquezas serán cosas de cuyo interés disfruta el hombre en este mundo, en tanto que el capital permanece para el venidero.

No tiene por qué ser difícil ahora entender la parábola. Su objeto es simplemente mostrar, de la manera más sorprendente, la prudencia de un hombre del mundo, que no está limitada por ninguna otra consideración que la de alcanzar su objetivo. Al mismo tiempo, con sabiduría singular, la ilustración es escogida de modo que, en cuanto a su materia, «el Mamon de la injusticia» (las riquezas injustas) pueda servir para indicar una lección de vida práctica para aquellos nuevos publicanos y pecadores convertidos, que antiguamente lo habían sacrificado todo por el amor o por el goce de estas riquezas injustas. Todo lo demás, como la cuestión de quién es el amo y quién es el mayordomo, y otras semejantes, tenemos que descartarlo, puesto que la parábola sólo tiene por objeto ser una ilustración de la lección que será enseñada luego.

La conexión entre esta parábola y lo que el Señor había explicado previamente con respecto a los pecadores que habían vuelto, a lo cual ya hemos aludido, queda evidenciado además por el término «disipar» (*διασκορπίζων*) que se usa en la acusación contra el mayordomo, exactamente como el hijo pródigo había «disipado» (*διεσκόρπισε*) sus bienes (Lucas 15:13). Sólo que en el caso presente la propiedad había sido confiada a su administración. Con respecto al propietario, su designación como «rico» parece que tiene como objetivo hacer notar lo grandes que eran los bienes confiados al mayordomo. El «mayordomo» no era, como en Lucas 12:42–46, un esclavo, sino un empleado para la administración de los asuntos del hombre rico, y podía despedirle (Lucas 16:2, 3). Fue acusado —en términos que implican mala intención, pero no con una falsa acusación—, no de fraude, sino de disipar, probablemente viviendo opíparamente y descuidado, los bienes de su amo. Y su amo parece estar convencido de que la acusación era legítima, puesto que al instante le despide. Este despido es absoluto, y no se hace depender de «las cuentas de la mayordomía», que

es lo único que se le pide, naturalmente, como algo indispensable, cuando abandona su cargo. Ni tampoco niega el mayordomo la acusación ni presenta circunstancias atenuantes. Su gran preocupación es, más bien, durante el tiempo que le queda en su mayordomía, antes de rendir cuentas, procurarse sostén para el día de mañana. La única alternativa que le queda para el futuro es cavar o mendigar. Para lo primero no tiene fuerza; lo segundo lo impide la propia vergüenza.

Entonces su «prudencia» le sugiere un ardid, por medio del cual, después del despido, sin tener que mendigar, pueda ser recibido en la casa de aquellos con quienes ha hecho amistad.[2] Hay que tener en cuenta que todavía es el mayordomo, y como tal tiene plenos poderes de disponer de los negocios de su amo. Cuando envía a buscar a los deudores de su amo, uno tras otro, y les dice que alteren la suma en el documento de la deuda, no sugiere falsificación o fraude, sino la remisión de parte de la deuda —tanto si se trataba de géneros o el precio del producto—; el mayordomo obra estrictamente dentro del derecho o poder que poseía, por más que al hacerlo obrara injustamente. Así, ni el mayordomo ni los deudores pueden ser acusados de un acto delictivo, y el amo tiene que haber quedado sorprendido por la astucia de un hombre que de esta forma se aseguraba su provisión futura haciéndose amigos en tanto estaban en su mano los medios de hacerlo (antes de que sus riquezas injustas fallasen).

La interpretación de los detalles puede recibir luz de unos pocos datos arqueológicos. Por el contexto parece que los documentos o escritos de estos deudores eran reconocimientos de deuda escritos, y no, como algunos han supuesto, contratos de arriendo de fincas. Las deudas sobre las cuales el mayordomo hacía decisiones, con miras a ganar más o menos favor, eran considerables. En el primer caso se dice «cien barriles (*bath*) de aceite», en el segundo «cien medidas (*cor*) de trigo». Con respecto a estas cantidades tenemos alguna dificultad preliminar, por el hecho de que había tres clases de medidas en aquel tiempo en Palestina: las del «desierto», o las originales del período mosaico; las de «Jerusalén», que eran un quinto mayores; y las de Séforis, probablemente el sistema de medidas común en Galilea, que a su vez eran un quinto mayores que las medidas de Jerusalén. Para ser más precisos, una medida de Galilea era equivalente a 3/2 de las medidas del

2. Hay una parábola algo semejante en Vayyik. R. 5 (hacia el final) sobre un labrador «prudente». Cuando las cosas van mal en su labranza, se viste lo mejor que puede y se presenta con cara alegre ante su señor. Con respuestas bien elaboradas y halagadoras a las preguntas del dueño sobre el ganado y las cosechas, se hace suyo el favor del amo, de modo que cuando éste le pregunta qué desea, y él solicita un préstamo, recibe el doble de la suma pedida.

«desierto». Asumiendo que las medidas hubieran sido las de Galilea, un *bath* (bato)[3] hubiera sido igual a un *Metrêtês* ático, o sea unos 39 litros. Por otra parte, las llamadas «medidas del desierto» corresponderían a las medidas romanas, y en este caso el «bato» sería igual a la «ánfora», o sea, un poco menos de 23 litros.[4] Esta última es la medida adoptada por Josefo. En la parábola, el primer deudor debía 100 batos, o sea, según la medida galilea, unos 3.900 litros de aceite. Con respecto al valor del bato de aceite, se puede obtener poca información de Josefo, puesto que sólo menciona precios en circunstancias singulares, sea en años de cosechas excepcionales, o bien en tiempos de guerra o sitios de ciudades (Guerr. Jud. ii. 21). Por medio de cálculos comparativos con los datos a disposición se puede llegar a la conclusión de que el valor de los 100 batos de aceite sería alrededor de unas 10 libras esterlinas en nuestros días, o sea, que la remisión ordenada por el mayordomo, de unas 5 libras.

El segundo deudor debía «cien "coros" de trigo», esto es, una medida de áridos diez veces más que el aceite del primer deudor. Con respecto al precio del trigo, sabemos que, como promedio, cuatro «seas» (el «coro» tenía treinta «seas») producían un «coro», o sea, siete veces y media la cantidad original; y que un campo de 1.500 codos de longitud y 50 de anchura producía un promedio de un «coro». El precio medio de un «coro» de trigo era de unos 25 dinares, o sea, unos quince chelines de hoy. Podemos considerar que cien «coros» de trigo equivalían a una deuda de unas 100 a 125 libras, y que la remisión ofrecida por el mayordomo era (20 «coros») de unas 20 a 25 libras. Aunque estas cantidades puedan parecernos relativamente pequeñas, son, en realidad, muy grandes si recordamos cuál era el valor del dinero en Palestina, que, computándolo por lo bajo, equivalía por lo menos a cinco veces el corriente en nuestro país hoy día.[5] Estos dos deudores son los mencionados, pero el mayordomo injusto fácilmente conseguiría hacerse más amigos por medio del «Mamon de la injusticia». Hay que hacer notar que el término *Mamon*[6] se deriva del sirio y la palabra rabínica de la misma clase (מָמוֹן , dẹ מנ = מני, מנה, prorratear).[7]

3. Hay mucha confusión en las afirmaciones de los escritores sobre las medidas. En las computaciones del texto he seguido fuentes judías.

4. Esta diferencia explica las dificultades que han sido presentadas por algunos sobre la capacidad de la pila de bronce del Templo de Salomón (1º Reyes 7:23, 26). El *bath* o bato calculado allí no era el galileo, sino el del desierto.

5. El cálculo se hace a partir del coste de vida, salarios, etc.

6. La palabra debe escribirse con una *m* y no con dos como es frecuente. Ver Grimm, s.v.

7. Grimm (según Drusius) lo deriva de אמן pero esto es muy poco probable. La derivación de Lagarde (ap. Kautzsch, p. 173) parece muy improbable. Buxtorf (s. v) discute la etimología de modo extenso, pero no de modo satisfactorio. El punto de vista de nuestro texto tiene la sanción de Levy.

Otro punto sobre el cual se arroja luz con el conocimiento de las costumbres y hábitos de aquellos tiempos es la forma en que los deudores podían fácilmente alterar la suma mencionada en sus respectivos documentos de deuda. Porque el texto implica que esto es lo que se había de hacer, no el escribir un nuevo documento, puesto que en este caso no habría sido necesario volver a presentar el antiguo para ser cambiado. Nos es imposible, dentro de los límites presentes, entrar plenamente en el tema tan interesante del arte de escribir, materiales para escribir y documentos escritos entre los judíos.[8] Basta aquí dar unas breves noticias.

Los materiales sobre los cuales escribían los judíos eran de clases muy diversas: hojas de olivo, palmera, algarrobo, etc.; la corteza de granadas, la cáscara de nueces, etc.; las pieles preparadas de animales (piel y pergamino); el producto de papiros, usado mucho antes del tiempo de Alejandro el Grande para la manufactura de papel, y conocido en los escritos talmúdicos con el mismo nombre, *Papir* (Sot. 49 *b*) o *Apipeir* (Kel. xxiv. 7), pero con más frecuencia por el de *Nayyar* —probablemente de las fibras (*Nirin*) de la planta de que se hacía—. Pero lo que nos interesa más, cuando recordamos la «tableta» (*πινακίδιον*) sobre la cual Zacarías escribió el nombre del futuro Bautista (Lucas 1:63), es la circunstancia de que lleva no sólo el mismo nombre, *Pinaqes* o *Pinqesa,* sino que parece haber sido de uso común en Palestina.[9] Consistía en placas de madera delgadas (el *Luach*) unidas o atadas. La Mishnah (Kel. xxiv. 7) enumera tres clases de ellas. Las que tenían la madera recubierta de papiro, las que estaban cubiertas de cera, y las que tenían la madera simplemente, para escribir sobre ella con tinta. Esta última era de diferentes clases. La tinta negra se preparaba de hollín (la *Deyo*) o de sustancias vegetales o minerales.[10] La goma arábiga y egipcia (*qumos* y *quma*) y el vitriolo (*qanqanthos*) parecen haberse usado para escribir (Shabb. xii. 4). Es curioso leer sobre escritura en colores y con tinta roja o *SSiqra* (u.s.), e incluso una cierta clase de tinta simpática, hecha de corteza de fresno, y que se hacía aparecer con una mezcla de vitriolo y resina (Jer. Shabb. 13 *d,* hacia la mitad). Leemos también de tinta dorada, como aquella en que se copiaba la Ley, que, según la leyenda, el Sumo Sacerdote había enviado a Ptolomeo Filadelfo para usarla en la traducción al griego

8. Tengo que referirme, en general, a la monografía de Löw (Graphische Requis, u. Erzeugn., 2 volúmenes). Sus afirmaciones, sin embargo, a veces requieren ser rectificadas. Ver también Herzfeld, Handelsgesch., p. 113 y ss. y nota 17.

9. Desde tiempos antiguos nos llega la noticia del *Gillayon* (Isaías 8:1) —una tableta lisa de madera, metal o piedra— y el *Cheret*, o estilo (Isaías 8:1), y el *Et*, que probablemente era no sólo un «estilo» sino también un «calamus» (Salmo 45:2; Jeremías 8:8).

10. La *Deyo* parece haber sido una sustancia seca con la cual se hacía tinta negra. La tinta de agallas de roble parece ser de invención más tardía.

de la Septuaginta (Jos. Ant. xii. 2. 10). Pero el Talmud prohíbe hacer copias de la Ley en letras doradas,[11] o más probablemente copias en que el nombre divino fuera escrito en letra de oro (Shabb. 103; Sopher. i. 9).[12] Para escribir se usaba una pluma *(Qolemos)* hecha de caña *(Qaneh)* (Shabb. viii. 5), y la referencia en la epístola apostólica (3ª Juan 13) a escribir «con tinta y pluma» (διὰ μέλανος καὶ καλάμου) halla su contrapartida verbal en la Midrash, en que se habla de *Milanin* y *Qolemin* (tinta y plumas). Realmente, el «escribiente» público —que era un oficio muy común en el Oriente[13]— iba con una *Qolemos,* pluma de caña tras la oreja, como signo o emblema de su empleo (Shabb. i. 3).[14] Con la pluma de caña deberíamos mencionar sus utensilios acompañantes: el cortaplumas (ya mencionado en Jeremías 36:23 y en la Mishnah llamada Olar); el tintero (que cuando era doble, para tinta negra y roja, se hacía, a veces, de arcilla, *Qalamarim*) (Kel. ii. 7), y la regla (Kel. xii. 8), ya que era considerado por los más estrictos como ilegal escribir palabra alguna de la Sagrada Escritura en material sin líneas, sin duda para asegurarse de que se escribiera y leyera de modo correcto. Las cartas y otros documentos eran sellados con una especie de arcilla roja (Meg. 16 *b*).

En todo esto no hemos hecho referencia a la práctica de escribir sobre piel, especialmente preparada con sal y harina (Meg. 17 *a*), ni al *Qelaph* o pergamino en el sentido estricto (Shabb. viii. 3). Porque aquí estamos

11. Pero el erudito Relandus afirma que había en su país estos textos escritos en letras de oro, y de ahí que la prohibición talmúdica sólo podía aplicarse a las copias usadas en las Sinagogas (Havercamp, ed. de Josefo, vol. i., p. 593, nota *e*).

12. Para no hacer una distinción entre las porciones de la Escritura, y también de la idea curiosa cabalística de que de alguna forma cada palabra de la Biblia contenía el nombre divino.

13. Leemos de uno, Ben Qamtsar, que escribía cuatro letras (el Tetragrama) a la vez, sosteniendo cuatro plumas *(Qolemosin)* al mismo tiempo entre los cuatro dedos (Yoma 38 *b*). El gran rab. Meir era célebre como copista, especialmente de la Biblia, en cuyo trabajo se dice que ganaba unos ocho chelines a la semana, de lo cual, se dice, gastaba un tercio para vivir, un tercio para vestir y un tercio para beneficencia a los rabinos (Midr. sobre Eclesiastés 2:18, ed. Vars., p. 83 *b*, las dos últimas líneas). Los códices del rab. Meir parecen haber personificado algunas variaciones del texto común. Así, en los Salmos escribió *Aleluya* en una palabra, como si hubiera sido una interjección, y no en la forma ortodoxa, con dos palabras: *Hallelu Yah* (Jer. Meg. 72 *a*). Sus códices, al parecer, tenían también notas marginales. Así, en las palabras «muy bueno» (טוב מאד) de Génesis 1:31 había escrito «la muerte es buena» (טוב מות), una especie de juego de palabras para apoyar su idea de que la muerte era originalmente de Dios y creada por Él –una necesidad natural, más bien que un castigo (Ber. R. 9)–. De modo similar, en Génesis 3:21 alteró, al margen, la עוֹר, «piel», del texto, en אור, «luz» , por lo que tradujo «vestiduras de luz» (u.s. 20). Además, en Génesis 46:23 eliminó la י de ובני, traduciéndolo: «Y el *hijo* de Dan era Chushim» (u.s. 94). De modo similar alteró las palabras de Isaías 21:11: משא דומה, «la carga de *Dumah*» en *Roma*, רומי (Jer. Taan., p. 64 *a*, línea 10 desde arriba).

14. De modo semejante, el carpintero llevaba una pequeña regla de madera tras la oreja.

principalmente interesados en el sistema común de escribir, el que se hacía sobre la *Pinaqes* tableta, y especialmente sobre la que se cubría con cera. En realidad, se unía a ella un pequeño vaso que contenía cera (*Pinaqes sheyesh bo beth Qibbul shaavah*) (Kel. xvii. 17). Sobre una tableta así escribían, naturalmente, no con una pluma de caña, sino con un *estilo*, generalmente de hierro. Este instrumento consistía en dos partes, que podían separarse la una de la otra: la que tenía punta o «escritor» *(Kothebh)*, y el «borrador» *(Mocheq)*, que era plano y grueso, para borrar las letras y palabras que se habían escrito, o mejor, grabado, en la cera (Kel. xiii. 2). No puede haber duda de que el reconocimiento de la deuda y otras transacciones eran escritas comúnmente en estas tabletas cubiertas de cera; porque no sólo se hace referencia directa a ellas (Ab. iii. 16), sino que hay unas provisiones especiales con respecto a documentos en que había estas tachaduras, o sea, en que había borraduras. Así, se debía hacer constar en el documento (Baba B. 161 *b*) bajo qué condiciones se habían hecho; los testigos debían poner en estos casos sus firmas, y hay órdenes particulares, para los casos en que los testigos no podían escribir, sobre cómo habían de poner su marca.

Pero aunque hemos averiguado así que los documentos de la parábola tenían que haber sido escritos con cera —o quizá sobre pergamino—, en que el *Mocheq*, o borradr, podía fácilmente borrar los números, también tenemos evidencia de que no estaban escritos en tabletas (las *Pinaques*). Porque el término griego por el cual estos documentos o escritos son designados en la parábola (*γράμματα*) (Lucas 16:17) es el mismo usado, a veces, en los escritos rabínicos (*Gerammation*) para el reconocimiento de una deuda;[15] la palabra griega hebraizada corresponde al término siríaco usado más comúnmente de *Shitre (Shetar)*, que denota de modo primario «escritos», y es usado de modo más específico para estos reconocimientos. De ellos había dos clases. El *Shetar*, más formal, no era firmado por el deudor, sino sólo por los testigos, que habían de escribir sus nombres (o marcas) inmediatamente (no más de dos líneas) debajo del texto del documento, para prevenir fraudes. De otro modo, el documento no poseía valor legal. En general, era, además, atestado por el Sanedrían de tres, que firmaba de tal forma que no quedara ninguna línea vacía (Baba B. 163, *a, b*). Este documento llevaba los nombres del acreedor y el deudor, la cantidad debida,

15. Para un conocimiento más detallado de los varios documentos legales, remitimos al lector a la nota IX de la edición de Summter de Baba Mets., pp. 144–148. Se enumeran hasta 38 clases distintas de documentos. Al parecer, había ciertas clases que llevaban espacios en blanco para ser rellenados.

la fecha, junto con la cláusula que afectaba a la propiedad del deudor. De hecho, era una especie de escritura o hipoteca; toda venta de propiedades debía ser sometida a una escritura de este tipo, que llevaba la palabra *Acharayuth*, probablemente «garantía». Cuando se pagaba la deuda, el documento legal era simplemente devuelto al deudor; si era pagada en parte, o bien se escribía un nuevo documento o se daba un recibo, que se llamaba *Shobher* o *Tebhara*, porque «rompía» la deuda (Babha M. 7).

Pero en muchos aspectos eran diferentes los documentos que reconocían una deuda hecha por una compra, como suponemos era el caso mencionado en la parábola. En estos casos no era infrecuente prescindir totalmente de testigos, y el documento era firmado por el mismo deudor. En documentos de esta clase, el acreedor no tenía el beneficio de una escritura en el caso de venta. Hemos expresado nuestra creencia de que la parábola se refiere a estos documentos, y nos lo confirma la circunstancia de que no sólo llevan un nombre diferente de los documentos más formales (el *Shitre*), sino un nombre que es, quizá, la traducción más exacta del término griego (כתב ידו —Babha B. x. 8—, un «escrito a mano», o «nota de mano»).

2. De esta digresión, más bien larga, volvemos para considerar la lección *moral* de la parábola (Lucas 16:9). Se puede poner en dos palabras: «Haceos amigos por medio de las riquezas injustas, para que cuando tengáis que dejarlas [cuando os fallen] os reciban en las moradas eternas.» Por lo que se ha dicho con anterioridad, el significado de estas palabras ofrece poca dificultad. De nuevo recordamos las circunstancias de que eran dirigidas principalmente a los publicanos y pecadores convertidos, para los que la expresión Mamon o «riquezas injustas» —de la cual había ciertas analogías e incluso una exacta transcripción en el Targum (sobre Habacuc 2:9, ממון דרשע)— tendría un significado inequívoco. También entre nosotros hay no pocos que pueden pensar que se les aplica, y para todos es una advertencia necesaria. Además, la adición del artículo definido no deja lugar a duda de que «las moradas eternas» significan la bien conocida morada celestial. Pero, en conjunto, como ya se ha indicado antes, la consideramos como una adaptación de la parábola del bien conocido dicho rabínico de que había ciertas gracias de las cuales un hombre goza el beneficio aquí, en tanto que el capital, por así decirlo, permanece en el mundo venidero. Y si se quiere una interpretación más literal, no podemos por menos que considerar el deber que corresponde a estos publicanos convertidos —y, en un sentido, a todos nosotros— de procurar hacer para nosotros de este Mamon —sea del dinero, del conocimiento, de la fuerza o de la oportunidad, lo que sea, y que para todos puede transformarse fácilmente en una fuente de «injusticia»— una aplicación tan duradera y espiritual: ganar amigos por medio

de él, para que «cuando falle», porque ha de fallar cuando muramos, no todo sea perdido, sino que nos encuentre en el cielo. Así, cada acto hecho para Dios con este Mamon pasaría a ser un amigo para recibirnos cuando entremos en el mundo eterno.

3. Lo apropiado, tanto de esta parábola como de su aplicación a la audiencia de Cristo, se ve por la semejanza de lo que ocurre en los escritos judíos. Así, el razonamiento de que la Ley no podía haber sido dada a las naciones del mundo, puesto que éstas no observaban los siete mandamientos de Noé (que el Rabinismo supone fueron dados a los gentiles), queda ilustrado por una parábola en la que se ve a un rey que emplea dos administradores (*Apiterophin*): uno sobre el oro y la plata, y el otro sobre la paja. Este último se hizo sospechoso, y –sigue la parábola– cuando se quejó de que no se le hubiera encargado de la plata y el oro, le dijeron: «Necio, si has dado lugar a sospechas con respecto a la paja, ¿vamos a entregarte el tesoro de oro y plata?» (Yalkut, vol. i., p. 81 *a*, líneas 19 y ss. desde arriba). Y a nosotros casi nos parece oír las mismas palabras de Cristo: «El que es fiel en lo poco, es fiel en lo mucho» en estas de la Midrash: «El Santo, bendito sea su nombre, no da grandes cosas al hombre hasta que ha sido puesto a prueba en las cosas pequeñas»; lo cual está ilustrado por la historia de Moisés y de David, los cuales fueron los dos llamados a gobernar por haber guiado fielmente a las ovejas (Shem. R., ed. Vars., p. 7, hacia la mitad).

Considerando que la mente judía estaría familiarizada con estos métodos de ilustración, no podía haber ningún malentendido en las palabras de Cristo. Estos publicanos convertidos podían pensar —y lo mismo algunos de nosotros— que su esfera de servicio era muy estrecha, sin mucha importancia; o bien que, como los fariseos, y como muchos entre nosotros, esta fiel administración de las cosas de este mundo («el Mamon de la injusticia») no tenía nada que ver con la posesión de las verdaderas riquezas en el mundo venidero. Como respuesta a la primera dificultad Cristo indica que el principio del servicio es el mismo, tanto si se aplica a lo mucho como a lo poco; que el uno era, verdaderamente, una preparación apropiada y, en realidad, una prueba para el otro (Lucas 16:10). «El que es fiel» —o parafrasear la palabra πιστός, el que se ha demostrado a sí mismo, el que se ha acreditado en lo poco—, «es también fiel [acreditado] en lo mucho; y el que en lo poco es injusto, es también injusto en lo mucho». Por tanto, si un hombre falla en el servicio fiel a Dios en las cosas de este mundo —en el lenguaje de la parábola, si no es fiel en el Mamon de la injusticia—, ¿podría esperar el verdadero Mamon o riquezas del mundo venidero? ¿No implicaría su infidelidad en la mayordomía menor una falta de aptitud para

la mayor? Y —todavía en el lenguaje de la parábola— si no hubieran sido aprobados, hallados fieles, en la mera mayordomía, «en lo que es de otro», ¿podían esperar que serían exaltados de la mayordomía a la posesión personal? Y la última aplicación de todo esto: que era imposible que hubiera divisiones, compartimientos, en el servicio de Dios (v. 13). Es imposible que el discípulo haga separación entre cosas espirituales y cosas materiales, e intente servir a Dios en unas y a Mamon en las otras. No hay una distinción así en el discípulo, y nuestro uso común de las palabras *secular* y *espiritual* se deriva de un terrible malentendido y una equivocación. Para el secular, nada es espiritual; para el espiritual, nada es secular. Ningún siervo *puede* servir a dos señores; no puede servir a Dios y a Mamon.

II. La parábola del *rico y Lázaro* (Lucas 16:14–31). Aunque narrada de modo primario a los fariseos, y no *a* los discípulos, no obstante, como se verá, fue dicha *para* los discípulos. Las palabras anteriores de Cristo habían tocado más de un punto muy doloroso en los corazones de los fariseos. Esta consagración de todo a Dios, que es la condición necesaria del servicio espiritual elevado, y luego del estado o nivel espiritual elevado —como si fuera en «propiedad»—, según ellos reclamaban, eran palabras muy duras. Tocaba en lo vivo a su codicia. Ellos habrían estado bien dispuestos a escuchar. En realidad, creían que el «verdadero» tesoro había sido puesto bajo su custodia. Pero que esta condición fuera que ellos debían demostrar que estaban dedicados a Dios incluso en el «Mamon injusto», en las «riquezas injustas», fieles en el empleo de ellas en aquello para lo que se les había confiado su mayordomía, esto no podían tolerarlo. Ni tampoco que la perspectiva de esta posibilidad pudiera ser ofrecida a los publicanos y pecadores, en tanto que les era negada a ellos, que eran los custodios de la Ley y de los Profetas. Pero, ¿eran de veras fieles a la Ley? Y en cuanto a su pretensión de ser los «propietarios», o sea tener «posesión», la parábola del rico, Dives, que «poseía», y su conducta, les demostraría lo infieles que eran, tanto en lo «mucho» como en lo «poco», en aquello en que ellos reclamaban tener en posesión, así como en su mayordomía; y esto es por lo que ellos mismos exhibían en sus relaciones con los publicanos y los pecadores los Lázaros que se hallaban a sus puertas.

Vista de esta forma, los versículos que introducen la segunda parábola (la del *rico y Lázaro*) aparecen no como «palabras aisladas», como algunos comentaristas nos han dicho, sino como conectadas estrechamente con la parábola a la que sirven de prefacio. Sólo que aquí, especialmente, hemos de recordar que nosotros sólo tenemos notas del discurso de Cristo, hechas muchos años antes por uno que las había oído, y que sólo constituían el esquema estricto, como si fueran puntos de apoyo, piedras de una pasadera,

del argumento a medida que fue desarrollándose. Procuremos seguirlo. Cuando los fariseos oyeron lo que decía Cristo, se sintieron tocados en su codicia (avaricia). Se nos dice, además, que se burlaron de Él, literalmente «le volvieron las narices» (Lucas 16:14). Estos gestos de burla, con los cuales ellos señalaban a los discípulos publicanos de Jesús, irían acompañados de palabras de burla, en las que ensalzarían y compararían favorablemente sus propias pretensiones y situación con las de aquellos nuevos discípulos de Cristo. El objeto del discurso de Cristo y la parábola no fue sólo para refutar, sino para confutar, para redargüir y, si fuera posible, para convencerlos. Cristo fue examinando una por una sus alegaciones y les mostró que eran por completo insostenibles. Había personas que en su justicia y pretensiones externas procuraban aparecer como justos ante los hombres, pero Dios conocía sus corazones; y lo que era exaltado entre los hombres, su carácter de fariseos y su porte distante y altivo, era una abominación para Dios (v. 15).

Estos dos puntos forman el tema principal de la parábola. Su *primer* objetivo era mostrar la gran diferencia entre el «delante de Dios» y el «delante de los hombres»; entre el rico tal como aparece en este mundo, y tal como es delante de Dios y será en el mundo venidero. Luego, el *segundo* objetivo principal de la parábola era ilustrar que su carácter y actitud de fariseos distante y altiva, el modo de comportarse del rico con referencia a Lázaro —que era la gloria del Fariseísmo delante de los hombres— era una abominación delante de Dios. Con todo, había un *tercer* objetivo de la parábola con referencia a su avaricia, el uso egoísta que hacían de sus posesiones: su Mamon. Pero un uso egoísta era un uso injusto; y como tal recibiría una retribución más penosa que la recibida por el siervo infiel (parábola anterior).

Pero dejamos, de momento, el análisis comparativo de la parábola para regresar a las palabras introductorias de Cristo. Después de haber mostrado que las pretensiones de los fariseos y su porte distante respecto a los pobres pecadores eran una abominación delante de Dios, Cristo combate la base de su comportamiento, o sea, que ellos fueran los custodios y observadores de la Ley y de los Profetas, en tanto que los pobres pecadores no tuvieran derecho alguno al Reino de Dios. Sí, pero la Ley y los Profetas habían tenido su *terminus ad quem* en Juan el Bautista, que «trajo las buenas nuevas del Reino de Dios». Desde entonces, «todos» tenían que entrar en él por la resolución personal y por la «fuerza» (compárese Mateo 11:12 y nuestras notas en este pasaje). Sí, era verdad que la Ley no podía fallar en una tilde (Lucas 16:16, 17). Pero era notorio, y en la vida de cada día, que los fariseos que hablaban de esta manera de la Ley y apelaban a ella, eran infractores

de la misma de modo constante y patente. Podía darse testimonio aquí de su enseñanza y práctica concerniente al divorcio, que realmente implicaba una infracción del séptimo mandamiento (v. 18).

Así, cuando recordamos que, como se ha dicho previamente, aquí sólo tenemos «líneas directrices» o «puntos de apoyo» del argumento de Cristo —sacados de notas de un oyente en aquella ocasión, las cuales fueron entregadas luego a Lucas—, percibimos de modo claro lo íntimamente relacionadas que están estas frases, al parecer mal hilvanadas y discordantes, que son el prefacio de la parábola, pero que de modo apto la introducen. La parábola en sí es estrictamente de los fariseos y de sus relaciones con los «publicanos y pecadores» a quienes ellos despreciaban y a cuya mayordomía ellos oponían pensamientos de su propia posesión en propiedad. Con infinita sabiduría y profundidad la parábola nos habla en dos direcciones: con respecto a su uso egoísta de las riquezas literales —su avaricia— y con respecto a su uso egoísta de las riquezas figurativas: su justicia farisaica, que dejaba al pobre Lázaro, que estaba echado a su puerta, a los perros y al hambre, sin hacerle llegar nada de sus supuestos banquetes festivos y opulentos.

Por otra parte, será necesario en la interpretación de esta parábola tener en cuenta que los detalles de la misma no deben ser explotados, ni derivar de ella doctrinas de ninguna clase, sea con respecto al carácter del otro mundo, a la cuestión de la duración de los castigos futuros, o a la posible mejoría moral de aquellos que están en *Gehinnom*. Todas estas cosas son extrañas a la parábola, que sólo tiene por intención ser un tipo, o ejemplificación e ilustración, de lo que se quiere enseñar. Y si se necesita prueba, sería bastante, sin duda, el recordamos que esta parábola va dirigida a los fariseos, a quienes Cristo es muy dudoso que hubiera querido comunicar detalles sobre el otro mundo, sobre los cuales era tan reticente en la enseñanza a sus propios discípulos. La parábola, de modo natural, cae en tres partes.

1. *El rico y Lázaro antes y después de su muerte* (vv. 16–22), o el contraste entre «ante los hombres» y «ante Dios»; el uso injusto de las riquezas —literal y figurativo—; y las relaciones del rico fariseo con el Lázaro publicano, ante los hombres y delante de Dios; el ser «exaltado ante los hombres» y la «abominación delante de Dios». Y la aplicación de la parábola es aquí más significativa, puesto que la limosna era tenida en gran estima entre los fariseos, y este fariseo típico puesto así delante de ellos, como un espectáculo de ellos mismos, era un pecador típico.

La parábola empieza presentándonos a un «hombre rico», «vestido de púrpura y de lino fino, gozando cada día de fiestas espléndidas». Todo esto es característico. Su vestido es de lo más delicado y costoso; la púrpura y

el lino fino eran telas costosísimas, sólo inferiores a la seda, que si era auténtica —se mencionan tres clases de ella en los escritos judíos— valía su peso en oro. El lino fino y la púrpura eran manufacturados en Palestina, pero el mejor lino venía de la India y Egipto. Los vestidos blancos que llevaba el Sumo Sacerdote en el Día de la Expiación eran de lino fino (Yoma iii. 6, 7). Se decía que el vestido costaba unas 36 libras; el de la noche, 24 libras. Naturalmente, el lino local, hecho en Galilea o Judea, sería más barato. La púrpura se obtenía de las costas de Tiro (Shabb. 26 *a*), y la lana teñida de púrpura era vendida a unas tres libras (de coste) por libra de peso romana, lo cual era un precio muy elevado.

En conformidad con su lujo —por desgracia no raro entre los judíos encumbrados, puesto que el Talmud (probablemente exagerando) habla del vestido de un Sumo Sacerdote que costó 300 libras— había los banquetes diarios, cuya descripción sugiere la idea de tener *compañía, fiesta, esplendor*. Todo esto, naturalmente, tiene por objeto hacer resaltar el uso egoísta que este rico hacía de su riqueza, y señalar el contraste de su comportamiento respecto a Lázaro. Aquí también cada detalle sirve para señalar lo lamentable del caso, tal como tenía que aparecer delante del rico. El mismo nombre —que no es mencionado con frecuencia, y sólo en esta parábola— lo dice: *Lazarus, Laazar*, una abreviación común de *Elazar*, como si fuera «¡Dios le ayude!» Luego leemos que estaba echado a su puerta («era echado», en el original), como para indicar que los que lo llevaban lo dejaban allí como echando una carga inútil. Puesto allí, y a plena vista del fariseo cuando entraba y salía o se sentaba en el patio. Y, al mirarlo, le veía cubierto de llagas asquerosas; y al escucharlo oía sus tristes lamentos pidiendo recibir algo de la mesa del rico. Pero no recibía nada que aliviara su miseria corporal, y, como indica la palabra «deseando» (*ἐπιθυμῶν*), su ansia de «migajas» quedaba insatisfecha. Tan egoísta era el uso que hacía el rico de su riqueza, tan desgraciado Lázaro a su vista; tan satisfecho de sí mismo e inmisericorde el fariseo, tan desgraciado, a su vista, y tan necesitado el publicano y pecador. «Aun los perros venían y le lamían las llagas»; porque esto no ha de entenderse como un alivio, sino como una agravación de sus males, el que los perros se le allegaran y le tocaran, porque en la Escritura son representados siempre como animales inmundos.

Así eran las cosas delante de los hombres. Pero ¿qué pasaba delante de Dios? Allí la relación era invertida. El mendigo murió, no más mendigó aquí. Pero los ángeles «le llevaron al seno de Abraham». Dejando a un lado, de momento, la enseñanza judía respecto al «después de la muerte», nos quedamos asombrados de la sublime simplicidad del lenguaje usado por Cristo, al compararlo con las fantasías sensuales y disparatadas de la

enseñanza tardía rabínica sobre el tema. Es verdad, realmente, que no hemos de buscar en el lenguaje de la parábola la enseñanza de Cristo sobre el tema de después de la muerte. Por otra parte, en tanto que Él no diría nada que fuera esencialmente divergente de las ideas más puras sobre este tema en aquel tiempo —puesto que de otro modo el objeto de la ilustración en forma de parábola se habría perdido—, con todo, dijera lo que dijera, cuando se eliminan los detalles de la parábola debe estar en consonancia con los hechos. Así, el que los ángeles lleven el alma de los justos está ciertamente de acuerdo con la enseñanza judía, aunque despojada de todos los detalles legendarios, tales como el número y salutaciones de los ángeles.[16] Pero está también plenamente de acuerdo con el pensamiento cristiano sobre el ministerio de los ángeles. Además, por lo que se refiere a la expresión «seno de Abraham», ocurre, aunque no con frecuencia, en los escritos judíos (4º Macabeos xiii. 16; Kidd. 72 *b,* 1ª línea). Por otra parte, la apelación a Abraham como nuestro padre es tan frecuente, que su presencia y méritos son invocados constantemente; con énfasis, es designado expresamente como el que recibe (מקבל) al penitente en el Paraíso (Erub. 19 *a)*; para que podamos ver lo congruente que es especialmente con la enseñanza judía superior, tiene que haber sido la frase «seno de Abraham» que trata no en descripciones sensoriales del *Gan Eden,* o Paraíso. Ni ha de ser necesario el reivindicar el acuerdo con la enseñanza cristiana de una expresión figurativa, que nos asemeja a niños reclinados amorosamente en el seno de Abraham como nuestro padre espiritual.

2. *El rico y Lázaro, los dos después de la muerte* (Lucas 16:23–26). El «gran contraste» realizado plenamente, y cómo entrar en el Reino. Aquí también el interés principal se centra en Dives, o sea el rico. Él también ha muerto y ha sido sepultado. Así termina el encumbramiento entre los hombres. La escena siguiente tiene lugar en el *Hades* o *Seol*, el lugar de los espíritus desencarnados antes del Juicio final. Consiste en dos divisiones: la una de consolación, con todos los fieles reunidos junto a Abraham como su padre; la otra en tormento de fuego. Hasta aquí está todo en consonancia con la enseñanza general del Nuevo Testamento. Por lo que se refiere a los detalles, evidentemente representan las ideas corrientes en aquel tiempo entre los judíos. Según ellos, el jardín del Edén y el Árbol de la Vida eran las habitaciones de los bienaventurados (Jer. Targ. sobre Génesis 3:24). Es más, en la creencia común, las palabras de Génesis 2:10: «un río salía del Edén para el huerto», indicaban que este Edén era distinto y superior al jardín en que había sido colocado Adán originalmente (Ber. 34 *b*). Con

16. Kethub. 104 *a*; Bemidb. R. 11, ed. Vars., p. 42 *a*; Targ. sobre Cantares 4:12.

referencia a esto, leemos que los justos en *Gan Eden* ven a los malvados en *Gehinnom*, y se regocijan (Vayyik. R. 32, comienzo); y, de modo similar, los malvados de *Gehinnom* ven a los justos sentados beatificados en el *Gan Eden*, y sus almas son turbadas (u.s., p. 48 *b*, líneas 8 y 9 desde arriba). Todavía es más marcado el paralelismo en una leyenda (Midr. sobre Eclesiastés 1:15, ed. Vars., p. 81 *a*, hacia la mitad) sobre dos compañeros malvados, el uno de los cuales murió impenitente, mientras que el otro, al verlo, se arrepintió. Después de la muerte el impenitente en *Gehinnom* vio la felicidad de su antiguo compañero y murmuró. Cuando se le dijo que la diferencia de destino era debida a la penitencia del otro, deseó tener oportunidad asignada para ello, pero se le informó que esta vida (la víspera del sábado) era el tiempo para hacer provisión para el día siguiente (el sábado). Además, está en consonancia con lo que eran las ideas de los judíos, que pudieran sostenerse conversaciones entre las personas muertas, de las cuales hay varios ejemplos legendarios en el Talmud (Ber. 18 *b*). El tormento, especialmente la sed, de los malvados se menciona repetidamente en los escritos judíos. Así, en un lugar (Jer. Chag. 77 *d*) se repite la fábula de Tántalo. El justo se ve junto a fuentes deleitosas, y los malvados con la lengua seca a la orilla de un río, cuyas aguas retroceden constantemente de él (comp. también Jer. Sanh. 23 *c*, sobre la mitad). Pero ¡hay un contraste muy marcado y característico, que en la leyenda judaica el beatificado es un fariseo, en tanto que el atormentado por la sed es un publicano! Por encima de todo, y como marcando la vasta diferencia entre las ideas judaicas y la enseñanza de Cristo, notamos que no hay analogía en los escritos rabínicos a la afirmación en la parábola de que hay un abismo o sima amplia e infranqueable entre el Paraíso y la Gehena.

Volvamos a la parábola. Cuando leemos que el rico en los tormentos «levantó sus ojos», fue, sin duda, pidiendo ayuda, o por lo menos alivio. Entonces percibió y reconoció la relación invertida. El texto repite enfáticamente aquí: «Y él» —literalmente, éste (*καὶ αὐτος*), como si ahora, por primera vez, se diera cuenta, aunque sólo para entenderlo y aplicarlo mal, lo fácil que era para la superabundancia prestar alivio a la necesidad extrema—, «dando voces (es decir, invocando), dijo: "Padre Abraham, ten compasión de mí, y envía a Lázaro"». La invocación de Abraham como en posesión del poder, y de Abraham como «Padre» era natural por parte de un judío. Y nuestro Señor no expresa aquí lo que era realmente, sino que sólo introduce a judíos que hablan en conformidad con las nociones populares. En consecuencia, no se implica de modo alguno que por parte del rico haya ni la glorificación del linaje carnal (*gloriatio carnis*, como dice Bengel) ni una idea latente de que podía disponer todavía de Lázaro. Un

judío habría apelado al «Padre Abraham» bajo semejantes circunstancias, y se podrían citar muchas afirmaciones análogas como prueba. Pero es más significativo que el rico contemplara ahora en el seno de Abraham, de quien él había afirmado de modo especial que era hijo, con sus propios ojos, al pobre Lázaro, antes cubierto de llagas morales y, religiosamente hablando, echado fuera a su puerta, no sólo no admitido para participar en su banquete religioso, sino ni aun alimentado por las migajas que caían de su mesa, y que era dejado a los perros. Y el colmo del contraste era que él, ahora, tenía que invocar su ayuda a través de la mediación de Abraham, y aun esto era en vano. Y aquí recordamos también la parábola previa sobre hacerse amigos, por medio de las riquezas injustas, antes que fallen, para que puedan recibirnos en las moradas eternas.

Hay que recordar que el rico ahora se limita en su petición a lo mínimo, pidiendo sólo que Lázaro sea enviado para mojar la punta de su dedo en agua y así proporcionarle un pequeño alivio. A esto Abraham replica, aunque en tono de compasión: «Hijo», aunque decidido; y le muestra, primero, la justicia de la situación presente de las cosas; y segundo, la imposibilidad de hacer alteración alguna, tal como lo que él le había pedido. El rico, en su vida, había recibido sus buenas cosas; éstas habían sido *sus* cosas, las que había escogido como su parte, y las había usado para sí, sin dejar participar a otros. Y Lázaro había recibido cosas malas. Ahora, Lázaro era consolado, y él, Dives, estaba en el tormento. Era el orden recto; no que Lázaro fuera consolado porque en este mundo había sufrido, ni que el rico estuviera en tormento porque en este mundo había poseído riquezas. Sino que Lázaro recibía allí el consuelo que se le había rehusado en la tierra, y el hombre que había hecho de este mundo su bien, y obtenido allí su porción, de la cual había rehusado aun las migajas a los más necesitados, ahora recibía la justa recompensa por su falta de compasión, de amor y su vida egoísta. Pero después de todo esto, que era en sí justo y propio, el rico había pedido algo que era imposible: no podía haber ningún intercambio entre el Paraíso y la Gehena, y por esto (el original es: a fin de que haya una gran sima) hay una gran sima entre los dos, de modo que si ellos quieren pasar del cielo al infierno, o del infierno al cielo, no pueden. Y aunque no se pueden sacar declaraciones doctrinales de estas ilustraciones en forma de parábolas, quisiéramos sugerir que, por lo menos hasta el punto a que llega esta parábola, parece quedar excluida la esperanza de un cambio gradual o transición después de una vida perdida en el servicio del pecado y del yo.

3. *Aplicación de la parábola* (Lucas 16:27–31), mostrando que la Ley y los Profetas no pueden fallar, y que nosotros hemos de avanzar ahora en el Reino. Parece una concepción extraña y errónea por parte de algunos

comentadores decir que la próxima petición del rico indique el comienzo de un cambio de mentalidad por su parte. En primer lugar, esta parte de la parábola sólo tiene por objeto ilustrar la necesidad y el único medio de conversión a Dios: la apelación a la Ley y los Profetas, según palabras de Abraham, precisamente aquello de que se jactaban los fariseos; y el rechazar la intervención de algún medio milagroso: el que alguno vaya a los hermanos, de entre los muertos, es más enfático, precisamente porque los fariseos habían venido pidiendo una «señal del cielo». Además, ¡se requeriría más que la caridad corriente para descubrir un cambio moral en el deseo de que los hermanos, no ya se conviertan, sino que no tengan que ir a aquel lugar de tormento!

Desechada, pues, esta idea, vemos ahora al rico que pide que Lázaro pueda ser enviado a sus hermanos, que, según colegimos, se hallaban en la misma disposición y vida en que él había estado, para «testificarles»; y la palabra implica más que el testimonio corriente, aunque sea sincero. Es de suponer que aquello de que el rico quiere que Lázaro dé testimonio es del tormento; y el efecto deseado, no del testimonio, sino de la misión de Lázaro (v. 30), a quien se supone que han conocido, era el que estos hermanos no vayan a parar al mismo lugar. Al propio tiempo, la petición parece implicar un intento de autojustificación, como si durante su vida él no hubiera tenido suficiente advertencia. En consecuencia, la respuesta de Abraham ya no viene velada en un tono de compasión, sino que implica una severa reprensión al rico. Ellos no tienen necesidad de que les den testimonio: tienen a Moisés y a los Profetas, que los oigan. Si se necesita testimonio, ya han dado ellos el suyo, y es suficiente; una respuesta que tendría especial atractivo para los fariseos. Y cuando Dives, ahora, quizá tanto por justificación propia como pensando en el mensaje a sus hermanos, insiste que aunque no hayan aceptado este testimonio, «si va a ellos alguno de entre los muertos» se arrepentirán, el final, y, ¡ay!, la respuesta final y verdadera, como ha mostrado, por desgracia, la historia desde la Resurrección de Cristo, es que «si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se persuadirán aunque alguno se levante de los muertos».[17]

Y aquí termina abruptamente la parábola y la advertencia a los fariseos. Cuando volvemos a oír la voz del Maestro (cap. 17) es en amorosa aplicación a los discípulos de algunas de las lecciones que estaban implicadas en lo que había dicho a los fariseos.

17. (Ni su intelecto será influido para creer, ni su voluntad para arrepentirse.)

XIX

Las tres últimas parábolas de la serie de Perea: El juez injusto. El fariseo pagado de sí mismo y el publicano. El siervo sin misericordia

Lucas 18:1-14; Mateo 18:23-35

Si buscáramos confirmación a la sugerencia de que estas tres últimas parábolas y las dos precedentes están agrupadas bajo algún punto de vista común, tal como el de la justicia, la proporcionaría el carácter y posición de las parábolas que ahora vamos a examinar. Porque en tanto que la parábola del juez injusto, evidentemente, está en estrecha relación con las que preceden —especialmente a la del que persiste en su petición de pan (Lucas 11:5 y ss.)—, ésta, al revés de la otra, no se refiere a la necesidad presente del hombre, sino a la Segunda Venida de Cristo. La oración, la perseverancia, la demora y la respuesta final del que habla, están todas ellas relacionadas con esta venida (comp. Lucas 18:7, 8). En realidad, sigue a lo que se había dicho sobre este tema inmediatamente antes, primero entre los fariseos y Cristo (17:20, 21), y luego entre Cristo y los discípulos (vv. 22–37).

De nuevo hemos de recordar que entre la parábola del *rico y Lázaro* y la del *juez injusto* ha pasado no sólo bastante tiempo, sino también acaecido sucesos de fenomenal importancia. Éstos fueron: la visita de Jesús a Betania, la resurrección de Lázaro, el concilio de Jerusalén contra Cristo, la huida a Efraín (Juan 11), una breve estancia y predicación allí, y el comienzo de su último viaje a Jerusalén (Lucas 17:11). Durante este último y lento viaje desde los confines de Galilea hacia Jerusalén, suponemos que fueron pronunciados los discursos (Lucas cap. 17) y la parábola sobre la venida del Hijo del Hombre. Y aunque estas declaraciones será mejor considerarlas en conexión con los discursos últimos y más completos de Cristo sobre «las postrimerías», fácilmente percibimos, incluso en este estadio, que, cuando Él afirmó su rostro para ir hacia Jerusalén para ser sacrificado, los pensamientos y las palabras referentes al «fin» pueden haber entrado en toda su enseñanza, y así han dado ocasión a las preguntas de los fariseos y los discípulos, y a las respuestas de Cristo, tanto en discursos como en parábolas.

La equivocación más común y plausible, aunque la más seria, con referencia a la parábola del juez injusto, es considerar que implique que, tal como la pobre viuda insistía en su petición y se le hizo justicia debido a su insistencia, del mismo modo los discípulos deben persistir en la oración y van a ser oídos a causa de su persistencia. Pero esta interpretación es totalmente falsa. Cuando tratamos de la parábola del siervo o mayordomo injusto, insistimos en descartar toda clase de ideas meramente mecánicas sobre la oración, como si Dios nos escuchara por nuestras muchas repeticiones. Este error tiene que ser evitado aquí cuidadosamente. La inferencia a sacar de la parábola no es que la iglesia va a ser vindicada últimamente porque persevera en la oración, sino que persevera porque Dios con toda seguridad va a enderezar su causa; no es que la insistencia en la oración sea la causa de su respuesta, sino que la certeza de obtener lo que se pide debe impulsar a la continuidad en la oración, incluso cuando alrededor todo parezca excluir la esperanza de que hay respuesta.

Ésta es la lección que hay que aprender de una comparación del juez injusto con el Dios santo y justo en sus tratos con los suyos. Si la viuda persevera, sabiendo que, aunque no haya ninguna otra consideración, humana o divina, que pueda influir en el juez injusto, con todo, su insistencia va a asegurarle la obtención de su objetivo, mucho más deberíamos nosotros «no desmayar», sino continuar en oración, que estamos apelando a Dios, el cual tiene a su pueblo y la causa de ellos en su corazón, aun cuando Él se demore, recordando también que incluso esto es por amor a los que oran. Y esto se expresa plenamente en las palabras introductorias. «Les dijo

también otra parábola sobre[1] la necesidad que tenían de orar siempre y no desmayar.»

Los comentarios que acabamos de hacer van a eliminar lo que de otro modo podría parecer una nueva dificultad seria. Si se pregunta en qué forma la conducta del juez injusto podría servir como ilustración de lo que puede esperarse de Dios, contestaremos que la lección en la parábola no está en la semejanza, sino en el contraste entre el juez injusto humano y el Juez justo divino. «Oíd lo que dijo el juez injusto. ¿Y acaso Dios no hará justicia a sus escogidos que claman a él día y noche?» En realidad, este tipo de argumentación es, quizá, el más común en las parábolas judías, y ocurre en casi cada página de los comentarios rabínicos antiguos. Se llama el *Qal vaChomer*, «ligero y fuerte», y responde a nuestro razonamiento *a fortiori* o *de minore ad majus* (de lo menor a lo mayor).[2] Según los rabinos, hay *diez* casos en el mismo Antiguo Testamento[3] (Ber. R. 92, ed. Vars., p. 164 *b*, hacia la mitad). Generalmente este razonamiento va introducido por las palabras *Qal vaChomer*; con frecuencia tiene un prefacio: *Al achath Kammah veKammah:* «si uno tanto, el otro cuanto», esto es, «cuánto más». Así, se dice que «si un rey de carne y sangre» hizo esto y aquello, ¿no va el Rey de reyes, etc.?; o si el pecador recibió esto y aquello, ¿no va el justo, etc.? En la parábola presente el razonamiento sería: «Si el juez injusto dice que vindicaría, ¿no va el Juez de toda justicia a hacer juicio en favor de sus elegidos? De hecho, tenemos un paralelo rabínico exacto al pensamiento subyacente en esta parábola y la lección derivada de ella. Cuando, describiendo la forma en que, por la predicación de Jonás, Nínive se arrepintió y clamó a Dios, la respuesta de Dios al clamor persistente e intenso del pueblo se explica así: «El atrevido vence incluso a un malvado (para que éste le conceda su petición); ¡cuánto más Aquel que es el sumo bien del mundo!» (Pesquita, ed. Buber, p. 161 *a*, líneas 3 y 2 desde la base).

1. La parábola empieza presentando como un principio general la necesidad y deber de los discípulos de orar siempre —el significado preciso es definido por lo opuesto, o la cláusula limitada: «no desmayar» es no «cansarse»[4]—. La palabra «siempre» no debe ser entendida con relación al

1. Incluso esto muestra que su intención es marcar una diferencia esencial entre esta parábola y las precedentes.

2. Algunas veces es aplicado en la dirección opuesta, de mayor a menor.

3. Estos diez pasajes son: Génesis 44:8; Éxodo 6:9, 12; Números 12:14; Deuteronomio 31:27; dos casos en Jeremías 12:5; 1º Samuel 23:3; Proverbios 11:31; Ester 9:12 y Ezequiel 15:5.

4. El verbo es usado en el mismo sentido siempre que ocurre en el Nuevo Testamento, a saber: Lucas 18:1; 2ª Corintios 4:1, 16; Gálatas 6:9; Efesios 3:13; y 2ª Tesalonicenses 3:13. Es, pues, peculiar a Lucas y a Pablo.

tiempo, como si significara continuamente, sino en todo tiempo, en el sentido de bajo todas circunstancias, por adversas que parezcan, cuando puede parecer que no va a venir una respuesta y, por tanto, nos hallamos en peligro de «desmayar», cansamos. Esta regla se aplica aquí de modo primario al «cansancio», que puede llevar al cese de la oración por la Venida del Señor, o a la expectación de la misma durante el largo período en que parece que se demora su retorno; es más, como si a medida que se avanza haya menos probabilidad de ello. Pero puede también aplicarse a todas las circunstancias semejantes, en que la oración parece que tarda mucho en ser contestada y amenaza imponérsenos el cansancio en orar. Así, se dice, incluso en los escritos judaicos, que un hombre nunca debería cesar o desanimarse de orar, y la ilustración por medio del *Qal vaChomer* es el caso de Moisés, que sabía que había sido decretado que no entraría en la tierra de promisión, pero sin embargo siguió orando sobre ello (Siphré, ed. Friedm., p. 50 *b,* línea 7 desde arriba).

La parábola nos presenta a un juez en una ciudad, y a una viuda. Excepto cuando un caso era sometido voluntariamente a arbitraje más bien que a juicio, o se buscaba el consejo judicial de un entendido, ***un*** hombre no podía haber formado un tribunal judío. Además, este modo de hablar y de actuar es incompatible con el caso supuesto antes. Por tanto, tiene que haber sido uno de los jueces, o autoridades municipales nombradas por Herodes o los romanos, quizá un juez, pero no un juez «judío». Posiblemente puede haber sido un magistrado polícia, o uno que tenía alguna función de esta clase delegada. Sabemos que, por lo menos en Jerusalén, había dos magistrados estipendiarios (*Dayyaney Gezeroth*) (Kethub. 104 *b*), cuyo deber era hacer que se cumplieran todas las regulaciones policíacas y la prevención del crimen. Al revés de los jueces regulares, que sólo asistían al tribunal en ciertos y días y horas (Shabb. 10 *a*) y no eran pagados, estos magistrados, por así decirlo, siempre estaban de servicio y, por tanto, no podían dedicarse a ninguna otra ocupación. Era probable, por esta razón, que fueran pagados del Tesoro del Templo (Jer. Sheq. 48 *a*), y recibieran un salario tan importante como 225 libras, o si fuera necesario aún más (Keth. 105 *a*; Jer. Keth. xiii. 1). A causa de esto, quizá también a causa de sus exacciones injustas, el humor judío los designaba, con un juego de palabras, como *Dayyaney Gezeloth* —jueces ladrones—, en vez de su nombre real *Dayyaney Gezeroth* —jueces de prohibiciones, o bien de castigos—. Es posible que hubiera magistrados judíos de este tipo en otras partes también. Josefo habla de magistraturas locales (Ant. iv. 8, 14). En todo caso, había en cada localidad oficiales de polícia, que vigilaban sobre el orden y el cumplimiento de la ley. El Talmud habla en tono despectivo de estos «jueces de pueblo»

(Dayyaney de Megista), en oposición a los tribunales de las ciudades *(Bey Davar)*, y los acusa de ignorancia, arbitrariedad y codicia, que por un plato de carne tergiversarían la justicia (Babha K. 114 *a*). Se mencionan ejemplos frecuentes de grandes injusticias y sobornos en Palestina con respecto a los jueces no judíos.

Es a un juez de esta clase que se refiere la parábola, un juez que de modo consciente, patente y admitido (Lucas 18:4) prescindía del motivo más alto, el temor de Dios, y ni aun era restringido por la consideración inferior del respeto a la opinión pública. Es un caso extremo, que se presenta para ilustrar la improbabilidad de que juzgara con justicia. Por la misma razón, a la que busca justicia de sus manos se la describe como una viuda pobre, sin protección. Pero hemos de recordar también, al interpretar esta parábola, que la iglesia, a la cual representa, es también viuda en ausencia de su Señor. Esta viuda «venía» al juez injusto (se usa el tiempo imperfecto en el original, indicando que había ido a ver al juez en repetidas ocasiones) con la petición urgente de ser reivindicada de su adversario, esto es, que el juez hiciera la encuesta legal y luego decidiera, estableciendo su derecho contra aquel de cuyas manos ella estaba sufriendo injusticia. Por razones suyas propias, él no quería hacerlo; y esto continuó durante un tiempo. Por fin, no ya por principios elevados, ni tampoco por consideración a la opinión pública —una y otra él mismo admitía que no contaban para nada en su opinión—, le dio satisfacción a sus deseos, pues, según dice el texto: «Sin embargo (ver Lucas 11:8), porque esta viuda me es molesta, le haré justicia, no sea que viniendo de continuo, me agote la paciencia.» (El original sugiere la idea de violencia física sobre el juez: «Me muela me ataque personalmente debido a su estado de exasperación.) Luego sigue la gran inferencia de ello: Si el juez injusto habla de esta manera, ¿no hará justicia Dios, el Juez justo, a sus escogidos (mediante su venida a juicio, y con ello rectificando las injusticias hechas a su iglesia), «que claman a Él día y noche, por más que ahora tenga paciencia, por causa de ellos»; es decir, demore su intervención final de juicio y misericordia, y esto, no como el juez injusto, sino por amor a ellos, a fin de que el número de los elegidos pueda ser recogido, y ellos estén plenamente preparados?

Hay que admitir que la traducción de esta última cláusula es difícil, pero nuestra interpretación de ella parece confirmada por la aplicación final de esta parábola (Lucas 18:8). Tomando el versículo previo con ella, tenemos este doble paralelismo: «Pero Dios ¿no va a vindicar [a hacer justicia] a sus elegidos?» (v. 7). «Os digo que él les hará justicia pronto.» (No rápidamente, sino pronto.) Éste sería el primer paralelismo; el segundo es: «Aunque Él está esperando con paciencia [demora su intervención] en cuanto a ellos [o

a causa de ellos] mismos» (v. 7); a lo cual se añade la segunda cláusula del versículo 8 que corresponde, ofreciendo la explicación y la vindicación: «Pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?» Ésta es una pregunta muy triste, tal como la hace Él, que es el Cristo: Después de esta demora paciente, ¿hallará fe en la tierra?; creencia intelectual por parte de una clase, y por parte de la iglesia, la fe del corazón que confía, anhela y ora, debido a que espera y ansía su venida; todo ello no perturbado por la incredulidad prevaleciente alrededor, sino más bien avivado por ello a una oración más intensa. ¿La hallará Cristo? ¡Que la historia de la iglesia, mejor aún, que el corazón de cada hombre dé la respuesta!

2. *La parábola del fariseo y el publicano,* que sigue (Lucas 18:9–14), está conectada internamente con la del «juez injusto». No es sobre injusticia, sino sobre justicia propia, esto es, tanto en el sentido positivo como negativo; confianza en el estado de uno mismo, y desprecio para los otros. Asimismo, tiene también esta relación con la parábola anterior: que en tanto que el juez injusto señalaba a la persistencia, perseverancia en la oración, ésta lo hace a la humildad en ella.

La cláusula introductoria muestra que no tiene, en cuanto al tiempo, relación alguna con la que precede, aunque el intervalo entre las dos, naturalmente, puede haber sido muy corto. Probablemente tuvo lugar algo que no es consignado, que daría ocasión a esta parábola, la cual, si no directamente dirigida a los fariseos, lo es a todos los que tienen el espíritu farisaico. Nos presenta a dos hombres que suben al Templo —sea a «la hora de la oración» o a otra hora, esto no se indica—. Recordando que, con la excepción de los Salmos del día y del intervalo para cierta oración prescrita, el servicio en el Templo era enteramente sacrificial, estamos agradecidos por estas oportunidades que se nos ofrecen, que muestran que a la hora del servicio público —y más aún en otras ocasiones— el Templo era un lugar de oración privada (comp. Lucas 2:27, 37; Hechos 2:46; 5:12, 42). En la ocasión presente los dos hombres, que pasaron la puerta del Templo juntos, representan los dos extremos religiosos de la sociedad judía. A la entrada del Templo, pero no más lejos, el fariseo y el publicano van juntos. Dentro del sagrado recinto, ante Dios, empezó su separación, precisamente allí donde no debería existir. «El fariseo se puso él mismo aparte,[5] y oraba de

5. Para la reivindicación filológica de esta traducción, ver Goebel, Parabeln (i., p. 327). Los argumentos en favor suyo son como sigue: 1. Corresponde a la descripción de la posición del publicano, que se hallaba también aparte, «a bastante distancia». 2. Por otra parte, la mención de que el fariseo «estaba de pie» parece innecesaria por completo. No podía estar sentado. 3. La traducción «oraba consigo mismo» no es correcta. Las palabras significan «a sí mismo», y en este sentido no significarían nada. Pero incluso si traducimos «consigo

esta manera: Dios, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano [allí].» Quizá nunca se hayan pronunciado palabras de acción de gracias con menos agradecimiento que éstas. Porque el agradecimiento implica el reconocimiento de un don; es decir, el reconocer que nosotros no teníamos lo que hemos recibido, o sea, un sentido de nuestra necesidad personal, o humildad. Pero el mismo primer acto de este fariseo había sido el apartarse del resto de los que adoraban, y especialmente de este publicano, a quien, como muestran las palabras, él había notado y despreciaba. Su acción de gracias se refería, no a lo que había recibido, sino a los pecados de los otros por los cuales ellos estaban separados de él, y a sus propios actos meritorios por los cuales él estaba separado de ellos. Así que sus palabras expresaban lo que indicaba su actitud; y las dos eran expresión, no de agradecimiento, sino de engreimiento y jactancia. Su actitud y porte en la fiesta y en los lugares públicos eran los mismos; el mismo su desprecio y condenación de «los demás hombres», especialmente «los publicanos»; y lo mismo lo que implicaba su designación: «fariseos», «separados». Los «demás hombres» podían ser, o bien los gentiles, o, más probablemente, el pueblo común sin letras, el *Am haArets,* a quienes él acusaba de todo pecado posible, o por lo menos lo sospechaba según su principio fundamental: «El hombre sin letras no puede ser piadoso.» Y, en su sentido de la palabra, tenía razón, y en esto consistía la condenación de su justicia. Y aunque sea más penoso, recordando la sinceridad y celo de estos hombres, hay que añadir que, cuando leemos la liturgia de la Sinagoga, encontramos una y otra vez este tipo de acción de gracias: que ellos «no son como el resto de los hombres».[6]

Pero esto no era todo. Después de despreciar a los demás hombres, el fariseo empezaba a mirarse a sí mismo. Aquí los escritos talmúdicos ofrecen penosos paralelismos. Están llenos de referencias a los méritos del justo, a «los méritos y justicia de los padres», o bien de Israel al aceptar a su cargo la Ley. Y por amor a estos méritos y a esta justicia, Israel, como nación, espera aceptación, perdón y beneficios temporales en general,[7] porque todos los beneficios *espirituales* que Israel posee ya como nación, y los que son

---

mismo» en el sentido de oración silenciosa, la introducción de un comentario como el que oraba en silencio, sería innecesario y sin objeto. Pero lo que decide la cuestión es el paralelismo con el informe sobre la posición del publicano.

6. A este espíritu pertenecen alabanzas como las siguientes en la oración matutina ordinaria: «Bendito seas Tú, Señor, Dios nuestro, Rey del mundo, que no me has hecho un extranjero (un gentil)... un siervo... una mujer.»

7. El mérito o *Zekhuth.* Sobre este tema hemos de remitir al lector, por ser demasiado largo para citas, al informe detallado de obras como las de Weber, System d. altsynag. Theol.,

piadosos en Israel poseen individualmente, no tienen necesidad de recibirlos del cielo, puesto que ellos mismos pueden obtenerlos y los obtienen por sí mismos. Y aquí el fariseo, en la parábola, de modo significativo abandona incluso la forma de acción de gracias. Los méritos religiosos que enumera son los que marcan al fariseo entre los fariseos: «Ayuno dos veces a la semana, doy diezmos de todo lo que gano». El primero de estos dos era con miras a la observación de la costumbre de algunos «más justos que los demás», que, como se ha explicado previamente, ayunaban el segundo y el quinto día de la semana (lunes y jueves) (Taan. 12 *a*). Pero quizá no deberíamos olvidar que éstos eran también los días regulares de mercado, cuando la gente de los pueblos acudía a la ciudad, y había servicios especiales en la Sinagoga, y se reunía el Sanedrín local, de modo que estos santos en Israel, al mismo tiempo, atraerían y recibirían especial noticia de sus ayunos. En cuanto a la jactancia de que daba diezmos de todo lo que adquiría —no meramente de su tierra, frutos, etc.—, ya se ha explicado (ver Libro III, cap. II) que ésta era una de las características distintivas de la «secta de los fariseos». Su práctica a este respecto puede resumirse en las palabras de la Mishnah (Demai ii. 2): «Diezma todo lo que come, lo que vende, lo que compra, y no es huésped en casa de una persona ignorante [*Am haArets*, de modo que no participa de nada que no haya sido sometido al diezmo].»

Aunque puede que no sea necesario, un par de citas todavía nos ayudarán a mostrar el modo exacto en que el cuadro de este fariseo era una reproducción de la vida real. Así, se registra la siguiente oración de un rabino: «Te doy gracias, Señor, Dios mío, porque has puesto mi parte con los que se sientan en la Academia, y no con los que se sientan en las esquinas [cambistas y comerciantes]. Porque me levanto temprano, y ellos se levantan temprano; yo me levanto temprano a las palabras de la Ley, y ellos a sus cosas vanas. Yo trabajo, y ellos trabajan. Yo corro, y ellos corren; yo corro a la vida del mundo venidero, y ellos a la fosa de destrucción» (Ber. 28 *b)*. Aún es un acto de acción de gracias más paralelo el que un rabino pone en boca de Israel: «Señor del mundo, no me juzgues como los que viven en grandes ciudades [como Roma]; entre los cuales hay robo, e inmundicia, y vanidad, y perjurio» (Erub. 21 *b*, líneas 12 y 11 desde la base). Finalmente,

---

p. 280 y ss. Realmente, no hay límite a exageraciones semejantes. El mundo mismo ha sido creado debido a los méritos de Israel, y es sostenido por ello, e incluso todas las demás naciones sólo continúan por razón de ellos (Shemoth R. 15, 28; Bemidb. R. 2). Un informe realmente extraordinario lo da Bemidb. R. 20 de los cuatro méritos por causa de los cuales Israel fue liberado de Egipto: no cambiaron sus nombres; ni su lenguaje; ni revelaron sus secretos; ni eran disolutos.

por lo que se refiere al espíritu jactancioso del Rabinismo, recordamos dichos tan lamentables como los del rabino Simeón ben Jochai, a los cuales ya se ha hecho referencia (ver vol. I, p. 595), especialmente éste: que si hubiera sólo dos hombres justos en el mundo, ¡serían él y su hijo; y si sólo hubiera uno, sería él! (Ber. R. 35, ed. Vars., p. 64 *b*, final).

El segundo cuadro o escena en la parábola pone delante de nosotros el estado inverso en cuanto a los sentimientos del fariseo. Sólo que hemos de tener presente que así como el fariseo no es acusado por el hecho de dar gracias de este modo, ni por sus buenas obras, reales o imaginarias, del mismo modo la oración del publicano no es contestada por el hecho de que fuera un pecador. De modo que el que la oración de uno y del otro sean rechazadas o aceptadas es por el hecho de que sea *oración* o no lo sea. El fariseo se queda con lo que había reclamado para sí mismo, tenga el valor que tenga; y el publicano recibe la justificación que pide; los dos tienen lo que desean delante de Dios. Si el fariseo «se puso aparte, solo», a distancia de los demás, lo mismo el publicano: «a distancia» del fariseo —o sea, muy hacia atrás, como correspondía a uno que se tenía como indigno de mezclarse con el pueblo de Dios—. En consecuencia: «No quería ni aun alzar los ojos al cielo», como hacen generalmente los hombres en la oración, «sino que se golpeaba el pecho», como hacen todavía los judíos en el Día de la Expiación: «diciendo: Dios, sé propicio a mí el pecador.» El artículo definido es usado para indicar que él se sentía como si fuera el único pecador. No sólo, como ha dicho muy bien Bengel, «no piensa en nadie más» (*de nemine alio homine cogitat*), en tanto que el fariseo había pensado en todos los demás, sino que como no se había situado delante, sino detrás de todos los demás, así también, en contraste con el fariseo, que consideraba a todos los demás, excepto él mismo, como un pecador, el publicano consideraba a todos los demás justos, comparados con él «el pecador». Y en tanto que el fariseo no sentía ninguna necesidad y no hacía ninguna petición, el publicano sólo sentía necesidad y pronunciaba únicamente una petición. El uno apelaba para sí a la justicia, el otro apelaba a la de Dios, pidiendo misericordia.

Es imposible imaginar un contraste más completo. Y una vez más, en la diferencia entre el fariseo y el publicano, vemos la que hay entre lo aparente y lo real, entre lo que ve el hombre y lo que ve Dios; y una vez más, también, es presentada la lección que Cristo había señalado con tanta frecuencia, no sólo con referencia a los sentimientos que tenían los fariseos, sino también a las alegres nuevas de perdón para los perdidos: «Os digo que éste descendió a su casa justificado más bien que aquél». En otras palabras, la sentencia de justificación ante Dios con la que el publicano se

volvió a su casa fue, con mucho, superior a la sentencia de justificación que el fariseo pronunció sobre sí mismo y con la cual regresó a su casa. Estas palabras proyectan también luz sobre comparaciones como las del «hermano mayor justo», y que el hijo pródigo perdonado, o los noventa y nueve que no necesitaban arrepentimiento, y el perdido que ha sido hallado, o con expresiones como: «A menos que vuestra justicia sea mayor que la justicia de los escribas y fariseos, en modo alguno entraréis en el Reino de los cielos» (Mateo 5:20). Y, así, la parábola termina con el principio general anunciado tantas veces: «Porque cualquiera que se enaltece, será humillado; y el que se humilla, será enaltecido». Y con esta enseñanza general de la parábola está plenamente de acuerdo la instrucción de Cristo a los discípulos respecto a la recepción de los niños pequeños, que sigue inmediatamente (Lucas 18:15–17).

3. La parábola con que termina la serie, la del *siervo inmisericorde*, o de los dos deudores (Mateo 18:23–35), puede ser tratada más brevemente, puesto que las circunstancias que llevan a ella ya han sido explicadas en el capítulo III de este Libro. Estamos ahora llegando al punto en que la narración exclusiva de Lucas vuelve a unirse a la de los otros evangelistas. Esta parábola fue narrada antes del viaje *final* de Cristo a Jerusalén, y esto se ve en el Evangelio de Mateo (Mateo 19:1). Por otra parte, cuando comparamos lo que sigue en el Evangelio de Lucas a la parábola del fariseo y el publicano (Lucas 18:15–17), con las circunstancias en que es introducida la parábola de los dos deudores, no podemos por menos que percibir la conexión interna entre los relatos de los dos evangelistas, confirmando la conclusión a que hemos llegado por otras razones, de que la parábola del siervo inmisericorde pertenece a la serie de Perea, y la termina.

Su conexión con la parábola del fariseo y el publicano se halla en que esta justificación propia farisaica y su desprecio a los demás puede llevar fácilmente a la falta de perdón y de misericordia, que es totalmente incompatible con el sentido de nuestra propia necesidad de misericordia divina y perdón. Y, así, en el Evangelio de Mateo esta parábola sigue a la exhibición de justificación propia, espíritu exento de misericordia que considera el número de veces que debe perdonar, olvidando la propia necesidad de perdón absoluto e ilimitado de las manos de Dios (Mateo 18:15–22), un espíritu, además de desabrimiento, que mira con desprecio a los «pequeños» de Cristo, olvidándose de su propia necesidad, quizá, de cortarse la mano derecha o el pie para poder entrar en el Reino de los cielos (Mateo 18:1–14).

Al estudiar esta parábola, una vez más hemos de recordar el criterio general de la necesidad de distinguir entre lo que es *esencial* en una parábola, como refiriéndose directamente a sus lecciones, y lo que es introducido

meramente por causa de la misma parábola, para dar base a su enseñanza principal. En el caso presente, ningún intérprete sobrio consideraría como esencial la orden del rey de vender como esclavo al primer deudor, junto con su esposa e hijos. Es, simplemente, un rasgo histórico que introduce lo que en circunstancias análogas puede haber ocurrido en la vida real, a fin de señalar la lección de que el merecimiento estricto de un hombre ante Dios es ruina y pérdida definitivas, sin esperanza y eternas. De modo semejante, cuando se nos dice que la promesa del deudor es: «Ten paciencia conmigo, y te lo pagaré todo», sólo puede ser para completar de modo natural la primera parte de la historia de la parábola y para preparar la segunda, en que el consiervo pide paciencia al otro siervo para que espere a cobrar el dinero que le debe. Finalmente, de la misma manera, la cancelación por parte del Rey del perdón original al gran deudor sólo puede tener por objeto destacar la incompatibilidad total de una crueldad como la cometida por el deudor hacia un hermano, cuando a él se le había perdonado su gran deuda. Así que, dejando separado lo esencial de la parábola de lo accidental, tenemos tres escenas distintas, o partes, en esta historia. En la primera, los nuevos sentimientos que tenemos hacia nuestros hermanos se muestra que proceden de nuestra nueva relación hacia Dios, como origen apropiado de todo nuestro pensar, hablar y obrar. En especial, con referencia al perdón, hemos de recordar el Reino de Dios: «Por lo cual, el Reino de los cielos es semejante»; «por tanto», a fin de que con ello podamos aprender el deber del perdón absoluto, ilimitado; no el de siete, sino el de setenta veces siete. Y ahora esta semejanza del Reino de los cielos es presentada en la parábola de «un hombre, un rey» (como los rabinos habrían expresado: «un rey de carne y sangre»), que quiso «ajustar cuentas» (*συναιρειν*) «con sus siervos» —ciertamente no sus esclavos, sino probablemente los gobernadores de las provincias, o los que estaban a cargo de los impuestos y las finanzas—. Pero después de haber empezado a ajustar cuentas» —no tiene que ser al principio— «le fue presentado uno que le debía diez mil talentos». Considerándolo sólo talentos áticos (1 talento = 60 minas = 6.000 dinares), esto equivaldría a la enorme suma de dos millones y un cuarto de libras esterlinas. No es de extrañar que uno que durante su administración hubiera sido culpable de este despilfarro, o negligencia culpable, tuviera que serle «llevado a él», implicando que se resistiría a presentarse ante el rey. La parábola, además, implica que él admitía la deuda; y por ello, en el curso del procedimiento judicial ordinario —según la Ley de Moisés (Éxodo 22:3; Levítico 25:39, 47) y el código universal de la antigüedad— se ordenó que este «siervo», con su familia y toda su propiedad, fuera vendido, y que el producto pasara al tesoro.

Naturalmente, no se sugiere que el «pago» hecho de esta forma satisficiera la deuda. Esto mismo, si fuera necesario, confirmaría la idea expresada con anterioridad, de que este rasgo no pertenece a los puntos esenciales de la parábola, sino a los detalles de la narración. Así, lo mismo la promesa que hace el «siervo» aterrorizado, echándose a los pies del rey, como apoyo a su súplica de paciencia: «Te lo pagaré todo». En realidad, el relato no hace caso de esto, sino que, por otro lado, añade: «Pero el señor de aquel siervo, movido a compasión, le soltó [le eximió del decreto de esclavitud, que virtualmente se aplicó con la sentencia], y le perdonó la deuda.» (En el original en posición enfática: «y la deuda, se la perdono».) Es imposible hacer una representación más exacta de nuestra relación con Dios. Somos deudores a nuestro Padre celestial, que nos ha confiado la administración de lo que es suyo, y que nosotros hemos esquilmado o usado mal, incurriendo en una deuda inmensa que nunca podemos pagar, y que, en el curso de la justicia, acabará en esclavitud, miseria y ruina extremas siguiendo el curso natural. Pero si en humilde arrepentimiento nos postramos a sus pies, Él está dispuesto, en su compasión infinita, no sólo a dejar sin efecto el castigo merecido, sino —¡oh bienaventurada revelación del Evangelio!— a perdonarnos la deuda.

Es en esta nueva relación con Dios que hemos de poner el fundamento y la regla de nuestra nueva relación hacia nuestros consiervos. Y esto nos lleva a la *segunda* parte o escena de esta parábola. Aquí el siervo que acaba de ser perdonado encuentra a un consiervo suyo que le debe 100 denarios, unas 4 libras y 10 chelines. Nótese ahora el agudo contraste con que se destaca esto en la parábola. En el primer caso, el siervo tuvo que ser llevado a pasar *cuentas* ante el *rey;* aquí es un *consiervo,* y lo *encuentra;* en el primer caso debía talentos, en el segundo denarios (una fracción de uno a seis mil); en el primer caso, diez mil talentos; en el segundo, cien denarios. De nuevo, en el primer caso sólo se exige el pago, en el segundo el hombre agarra al deudor por el cuello —una crueldad no rara entre los acreedores romanos— y dice: «Págame lo que me debes.» Y, finalmente, las palabras del segundo deudor son casi las mismas[8] que las del primer deudor —aunque no idénticas—; pero no se le muestra misericordia, sino que es «echado» (con violencia) a la cárcel hasta que pagase la deuda.[9]

8. El original omite aquí el «todo», y la omisión es significativa. El siervo que prometió pagarlo «todo» prometió más de lo que podía pagar; en tanto que el otro que prometió lo que era razonable y podía hacerlo, *no* dijo «todo».

9. La ley rabínica era mucho más clemente que esta aparente cruel administración de la misma (por los romanos o herodianos). Decía que cuando una persona debía cierta cantidad o propiedad al Santuario, sus bienes podían ser embargados, pero había que deducir o dejar

No hay necesidad de mostrar lo inconsecuente y culpable de esta conducta. Pero esto corresponde a la *tercera* parte o escena de la parábola. Aquí, de nuevo por amor a hacerlo gráfico, los otros siervos se dice que se entristecieron sobremanera, sin duda por la suerte de su consiervo en la cárcel, especialmente dadas las circunstancias. Luego acudieron a su señor y «le refirieron claramente» lo que había pasado, ante lo cual el siervo inmisericorde es emplazado ante el rey y se le califica de «siervo malvado», no sólo por no haber seguido el ejemplo de su señor, sino porque después de haber recibido un favor tan inmenso como la entera remisión de su deuda ante sus súplicas, ha rehusado el remitir la deuda del consiervo, una pequeña suma, o incluso darle un nuevo plazo de demora, lo cual demostraba que carecía de toda misericordia y estaba lleno de maldad positiva. Y las palabras van seguidas de la manifestación de la ira justa del rey. Lo que él ha hecho al otro, ahora se le hará a él; y ésta es la aplicación final de la parábola (Mateo 18:35). Es entregado a los verdugos, no en el sentido de que le atormentarán (lo cual no sería justo), sino a los que se hacían cargo de los criminales que lo merecían; es decir, a los que le retendrán en la cárcel más estricta, hasta que pague su deuda, lo cual, dadas las circunstancias, es para siempre. Y aquí hemos de hacer notar otra vez, sin sacar inferencias dogmáticas de ninguna clase, el lenguaje de la parábola, que parece basarse en estas dos consideraciones: que el sufrimiento ni expía la culpa ni en sí enmienda al culpable; y que como el pecado ha incurrido en una deuda que nunca puede pagar, el destierro, o más bien, la pérdida y desgracia causada por el mismo, será interminable.

Nos detenemos para notar lo cerca que el Rabinismo ha llegado de esta parábola y, con todo, lo lejos que se halla de su sublime enseñanza. Al principio recordamos que el perdón ilimitado —o, realmente, más del límite extremo de tres veces— no era la doctrina del Rabinismo. Sin embargo, enseñaba lo gratuita y generosamente que Dios perdonaría a Israel, e introduce una parábola similar de un deudor que apela a su acreedor y recibe misericordia plena y gratuita (por ej., Shem. R. 31), y también saca de ello la moraleja de que el hombre debería igualmente mostrar misericordia; pero

a la persona, o dárselo, lo que fuera necesario para su sostenimiento, según acordaran acreedor y deudor. Si un acreedor embargaba los bienes de su deudor, tenía la obligación de dejar al deudor, si había sido rico, un sofá (para reclinarse a la mesa) y un reclinatorio y cojines; si el deudor había sido pobre, un sofá y reclinatorio con una estera de enea (Bab. Mets. 113 *a* y *b*). Además, había que devolverle ciertas herramientas para que pudiera usarlas, y ni el alguacil ni el acreedor podían entrar en la casa para hacer el embargo. (Con respecto a los votos para el embargo, ver Arach. 23 *b*, 24 *a*.)

no es la misericordia del corazón, sino el perdón de deudas de dinero a los pobres (u.s.), o de varias heridas o lesiones (Bemidb. R. 19, ed. Vars., p. 77 *b*), y la misericordia de la benevolencia y beneficencia a los desgraciados (comp. Shem R. 31). Pero aunque el Rabinismo habla con hermosas palabras, a veces, sobre este tema, la concepción de perdón del Evangelio, así como la de misericordia, sólo podía venir de la bienaventurada experiencia del perdón infinitamente superior, y de la misericordia incomparablemente mayor que el pecador perdonado ha recibido en Cristo de nuestro Padre celestial.

Pero para todos nosotros hay una profunda solemnidad en la advertencia contra la falta de misericordia; y esto, incluso si recordamos que el caso que se refiere aquí es el de la mala voluntad para perdonar de corazón a un hermano ofensor que en realidad lo pide. Con todo, si no el pecado, por lo menos la tentación al mismo, es muy real en todos nosotros; quizá, más bien, de modo inconsciente que consciente. Porque ¿con qué frecuencia nuestro perdón del corazón, así como en el corazón, es reducido por limitaciones y lleno de condiciones?; y ¿no es la misma esencia del sectarismo el condenar sin misericordia a aquel que no está a la altura de nuestras exigencias, ¡ay!, y que no llega a ellas hasta que ha pagado el último centavo de la deuda?

XX

Los discursos de Cristo en Perea. Fin del ministerio de Perea

Lucas 13:23–30, 31–35; 14:1–11, 25–35; 17:1–10

Dejando las parábolas, veamos los discursos del Señor que pertenecen a este período de su ministerio. El tiempo y espacio dedicados a considerarlos pueden ser tanto más breves cuanto que en todas partes de los mismos hallamos punto de correspondencia con las porciones últimas de su enseñanza que acabamos de considerar.

1. Así, el *primero* de estos discursos, del cual tenemos un esquema (Lucas 13:23–30), nos recuerda algunos pasajes del Sermón del Monte (v. 24; comp. Mateo 7:13, 14; vv. 25–27; comp. Mateo 8:21–23), así como lo que nuestro Señor había dicho con ocasión de la curación del siervo del centurión (vv. 28, 29; comp. Mateo 8:11, 12). Pero para tomar el primero de estos paralelismos, las diferencias son sólo más marcadas por la semejanza de la forma. Éstas prueban, de modo indudable, no sólo la independencia de los dos evangelistas (Mateo y Lucas) en sus relatos, sino, junto con una unidad subyacente más profunda de pensamiento en la enseñanza de Cristo, su aplicación diferente a distintas circunstancias y personas. Notemos esto en el discurso esquematizado por Lucas, y con ello conseguiremos una nueva confirmación evidencial de lo dignos de confianza que son los relatos evangélicos.

Las palabras de nuestro Señor, según se registran en Lucas (Lucas 13:23 y ss.), no son pronunciadas, como en «el Sermón del Monte», en relación con su enseñanza a sus discípulos, sino como respuesta a una pregunta que le dirige alguien —muy probablemente un representante de los fariseos (ver también v. 31)—: «Señor, ¿son pocos los que se salvan?» Visto en relación con la enseñanza de Cristo que precede de modo inmediato sobre el Reino de Dios, en su extensión amplia y profunda como el gran árbol de mostaza de una semilla minúscula, y con la levadura escondida, que saturó tres medidas de harina, apenas podemos dudar que la palabra «salvan» hacía referencia, no al estado eterno del alma, sino a la admisión en los beneficios del Reino de Dios —el Reino mesiánico, con sus privilegios y juicios, tal como lo entendían los fariseos—. La pregunta de si son «pocos» los que se salvan, los fariseos no podrían haberla hecho si la entendemos en el sentido de la salvación personal; en tanto que si se toma en el sentido de tener parte en el Reino mesiánico que se esperaba, tiene su paralelo claro en la afirmación rabínica de que, por lo que se refiere a los días del Mesías (su reinado), sería similar a lo que había ocurrido a la entrada en la tierra de promisión, cuando sólo dos (Josué y Caleb) de toda una generación habían podido entrar y tener parte en él (Sanh. 111 *a*). Además, sólo cuando se entienden la pregunta de este fariseo y la respuesta de nuestro Señor como aplicadas al Reino del Mesías —aunque cada uno viendo «el Reino» desde su propio punto de vista— podemos entender las palabras de la respuesta de Cristo en sentido natural y franco, sin forzarlas o añadir una glosa dogmática, puesto que no habrían podido entenderlas los oyentes de Jesús en aquel tiempo.[1]

Vista la cosa de esta manera, podemos marcar las características diferencias entre este discurso y los paralelos en el «Sermón del Monte», y comprender la razón de las mismas. Por lo que se refiere a la entrada en el reinado mesiánico, a este fariseo y a aquellos a quienes él representa se les dice que este reinado no era suyo, como algo que viene de modo natural —su pregunta, con respecto al resto del mundo, era, simplemente, si serían muchos o pocos los que participarían en él—, sino algo para lo que todos han de «esforzarse[2] [agonizar] para entrar en él por la puerta angosta». Cuando recordamos que en el Sermón del Monte la llamada era sólo a

1. Así, el canón. Cook hace esta distinción: «Los que se dicen que buscan (esto es, desean y quieren), buscan y nada más. No se esfuerzan para ser admitidos.» Pero ¿sería rehusada la entrada a uno que *buscara* en el sentido de desear o querer?

2. La palabra implica un combate verdadero para conseguir entrar por la puerta estrecha, no «una gran multitud... esforzándose para la admisión». El verbo ocurre, además, en los pasajes siguientes: Juan 18:36; 1ª Corintios 9:25; Colosenses 1:29; 4:12; 1ª Timoteo 6:12; 2ª Timoteo 4:7.

«entrar», nos damos cuenta que ahora hemos llegado a un período en que el acceso a la «puerta angosta» ha sido obstruido por la enemistad de muchos, y cuando es necesaria la «violencia» para poder pasar, y «tomar el Reino» «por la fuerza» (Mateo 11:12). Este abrirse paso personalmente por entre la multitud que se opone, a fin de entrar a través de la puerta angosta, era en oposición a los muchos —los fariseos y judíos en general— que estaban procurando entrar, a su propia manera, sin poner nunca en duda el éxito, pero que iban a descubrir su terrible equivocación. Luego, «después que el padre de familia se haya levantado» para recibir a sus invitados al banquete, y haya cerrado la puerta, en tanto que ellos, quedándose fuera, en vano van a suplicar que se les admita, y él replica: «No sé de dónde sois», ellos empezarían a recordarle los privilegios del pacto, en los cuales, como Israel según la carne, ellos habían confiado («hemos comido y bebido, y en nuestras plazas enseñaste»). A esto Él contestaría con una repetición de sus palabras anteriores, que ahora se ve que implican un repudio de todos los meros privilegios posteriores, como si éstos constituyeran un derecho para entrar en el Reino, basando igualmente su repudio y su negativa a abrir en la contrariedad interna de ellos al Rey y a su reinado: «Apartaos de mí todos vosotros, hacedores de maldad.» Era un banquete a los amigos del Rey: la inauguración de su reinado. Cuando ellos hallaron la puerta cerrada, indudablemente llamarían, con la expectativa confiada de que sus reclamaciones serían atendidas y, luego, admitidas. Y cuando el Señor de la casa no les reconoció, según ellos esperaban, y ellos le recordaron su conexión externa, Él sólo repitió las mismas palabras de antes, puesto que no era la relación externa la que calificaba a los invitados, sino la interna, y su relación con Él no era de amistad, sino de antagonismo. Su sorpresa, pena y angustia serían terribles cuando verían a sus propios patriarcas («nosotros hemos comido y bebido en tu presencia») y a sus propios profetas («tú has enseñado en nuestras calles») dentro, y, sin embargo, ellos quedaban excluidos de lo que era peculiarmente suyo, en tanto que de todas partes del mundo gentil llegarían invitados a la gozosa fiesta a la que se les daba la bienvenida. Y aquí, de modo preeminente, sería cierto el dicho, en oposición a las reclamaciones y justificación propia de los fariseos: «Hay últimos que serán primeros, y primeros que serán últimos» (comp. también Mateo 19:30; 20:16).

Como una característica diferencia ulterior entre el pasaje paralelo en el Sermón del Monte, notamos que allí la referencia no parece ser a ningún privilegio especial en conexión con el Reino mesiánico, tal como esperaban los fariseos, sino admisión al Reino del Cielo en general (Mateo 7:21, 22). Con respecto a este último, también las pretensiones externas más altas

serían igualmente inútiles; pero la expectativa de admisión estaba basada más en lo que se *hacía* que en la mera ciudadanía y sus privilegios. Y aquí merece notarse de modo especial que en el Evangelio de Lucas, en que la reclamación es la ciudadanía («el comer y beber en tu presencia, y el que hayas enseñado en nuestras calles»), se da la respuesta: «No sé de dónde sois»; en tanto que en el Sermón del Monte, en que se hace la reclamación de lo que ellos han hecho en su Nombre, se les dice: «Nunca os conocí.» En ambos casos el repudio se aplica enfáticamente a la alegación que ellos han presentado. Con ésta se puede hacer otra diferencia, por más que sea leve. Tanto en el Sermón del Monte (Mateo 7:23) como en el Evangelio de Lucas (Lucas 13:27) se les manda que se aparten, designándoles como «hacedores de iniquidad». Pero en tanto que en el Evangelio de Mateo el término (*ἀνομία*) significa realmente «sin ley», el término usado en Lucas es (*ἀδικία*) «injusticia». Así, una clase es excluida, a pesar de los hechos que alegan, por su *verdadera contrariedad a la Ley de Dios*, en tanto que la otra, a pesar de la alegación de privilegios y ciudadanía, por su *injusticia* (Romanos cap. 2). Y aquí podemos notar también una última diferencia entre los dos evangelios: que en la predicción de la futura bienaventuranza de la que ellos quedarían excluidos, el Evangelio de Lucas, que ha presentado la alegación de que Él ha «enseñado» en sus calles, añade, como si fuera en respuesta, a los nombres de los patriarcas (Mateo 8:11) la mención «todos los profetas».

2. El siguiente discurso, consignado por Lucas (Lucas 13:31–35) como el último. Fue ocasionado por la supuesta advertencia de «ciertos fariseos» a que se alejara de Perea, que con Galilea era el territorio de Herodes Antipas, pues el Tetrarca «quería matarle». Hemos mostrado previamente (Libro III, cap. XXVIII) razones para suponer intrigas secretas entre el partido farisaico y Herodes, y atribuido el encarcelamiento final del Bautista, por lo menos en parte, a sus maquinaciones. Recordamos también que la conciencia del Tetrarca relacionaba a Cristo con el Precursor suyo asesinado, y con razón, puesto que, por lo menos en cuanto los fariseos hurgaban en estos miedos y celos intensos de un príncipe sospechoso, la prisión de Juan fue debida tanto a su anuncio del Mesías como a la enemistad de Herodías. Sobre este terreno podemos entender fácilmente que Herodes hubiera deseado ver a Jesús (Lucas 9:9), no sólo para satisfacer su curiosidad, o en obediencia a impulsos supersticiosos, sino para convencerse él mismo de si Él era realmente lo que otros decían que era, y también para tenerlo bajo su poder. Probablemente, pues, el peligro del cual hablaban estos fariseos podía haber sido real de veras, y ellos tenían buenas razones para saberlo. Pero su sugerencia de que Jesús partiera, sólo podía venir de

una estratagema de sacárselo de Perea, donde, evidentemente, sus obras de curación (Lucas 13:32) atraían e influían a gran número de personas.

Pero si nuestro Señor no había sido disuadido por los temores de sus discípulos de ir a Judea (Juan 11:8), por la consideración de que cada uno tiene su jornada designada, y a la luz de la cual estaba seguro, y durante la breve duración de la misma tenía que «andar», mucho menos iba a retroceder delante de sus enemigos. Indicando sus intrigas secretas, les mandó, si les acomodaba, que volvieran a «aquel zorro» y dieran a su astucia rastrera, y a todos los intentos semejantes de estorbar o detener su ministerio, lo que había de ser una respuesta decisiva, puesto que desplegaba lo que Él veía claramente previsto en el futuro cercano. «¿Partir?» «Sí, "partir"; id, y decidle a este zorro que todavía tengo un período de tiempo breve designado hoy y mañana, y al tercer día —naturalmente, hay que tomar estas palabras en sentido figurado— termino mi obra. Sé que la meta de ello es la muerte, pero no en las manos de Herodes, sino en Jerusalén, el matadero de aquellos que "enseñan en sus calles".»

Y, así, recordando que este mensaje a Herodes lo daba en el mismo día —quizás en la misma hora en que Él había declarado lo falsamente que «los obreros de iniquidad» habían reclamado admisión al Reino a causa de que se «enseñara en sus calles», y que ellos serían excluidos de la compañía, no sólo de los padres, sino también de «todos los profetas», a quienes ellos llamaban suyos propios—, vemos el significado peculiar de esta referencia a Jerusalén como el lugar en que perecían todos los profetas.[3] Él, que en modo alguno se había hecho ilusiones, sino que sabía que tenía un período designado durante el cual haría su obra y al final del cual «perecería», y el lugar en que perecería, no podía ser estorbado ni por las intrigas de los fariseos ni por las ideas de lo que Herodes podía intentar —no hacer, ya que esto se hallaba en otras manos—. Pero la idea de Jerusalén —de lo que era y lo que había sido, y lo que vendría de ella— puede muy bien haber sacado de los labios de Jesús, que había llorado sobre ella, un grito de angustia, amor y advertencia mezclados (vv. 34, 35). Es cierto que estas mismas palabras son citadas por Mateo (23:37–39) en otra circunstancia, sin duda más apropiada aún. Pero son citadas aquí por Lucas porque expresan plenamente el pensamiento al cual Cristo dio ya aquí primero expresión bien clara. Pero unas palabras así, apenas podemos dudarlo, Él las dijo ahora también, cuando señalaba su próxima muerte en Jerusalén. (Estas palabras serán consideradas con el otro pasaje.)

3. Incluso la muerte de Juan el Bautista, como se ha indicado, es posible que fuera resultado de intrigas en Jerusalén.

3. Sigue en el orden de los discursos registrados por Lucas (Lucas 14:1–11) el que hace de prefacio a la parábola de «la gran cena», narrada en el capítulo XVI. Las ideas rabínicas sobre la ley del sábado ya han sido explicadas en detalle, y sólo precisará aquí un breve comentario. Al parecer, el Señor había condescendido en aceptar la invitación a una comida de sábado en la casa de uno de «los principales de los fariseos», quizá de los principales de la Sinagoga, en la cual ellos acababan de adorar, y donde Cristo puede haber enseñado. Sin discutir aquí los motivos para esta invitación, su aceptación fue aprovechada para «vigilarle». Y el hombre hidrópico, sin duda había sido introducido con propósitos alevosos, aunque no es necesario suponer que él mismso estuviera enterado de ello. Por otra parte, es característico de la bondad del Señor que, con pleno conocimiento de su propósito, se sentó con estos compañeros de mesa e hizo su obra de poder y amor sin ser estorbado por los malos pensamientos de ellos. Pero, incluso así, ha de haber tenido en cuenta su maldad en todo momento. Sin embargo, notamos que primero envió al hombre curado de la hidropesía, antes de reprender a los sacerdotes (Lucas 14:4). Fue mejor así, por amor a los invitados, y para el mismo hidrópico curado, cuya mente quedaría renovada y llena de pensamientos benditos sobre el sábado, y todo ello habría sido echado a perder por una controversia.

Y, después de su partida, el Señor les habló a ellos, como acostumbraba, sobre su aplicación falsa de la ley del sábado, a la cual, realmente, su propia práctica daba vida. Ellos consideraban ilegal «curar» en el día de sábado, aunque cuando leyó sus pensamientos y propósitos contra Él, ellos no contestaron su pregunta sobre el punto (vv. 3, 4). Y, con todo, si «un hijo, o incluso un buey», de alguno de ellos hubiera «caído en un hoyo», ¿no iban a encontrar alguna razón válida para sacarlo? Entonces, referente a su fiesta del sábado, y su invitación a causa de ella, ellos querían arrastrarle a algún mal; verdaderamente, la hospitalidad de la que se jactaban, todo ello era característico de estos fariseos; sólo era un espectáculo exterior, sin que hubiera en ello amor real alguno; sólo engreimiento, orgullo y justificación propia, junto con desprecio para todos aquellos a los que consideraban religiosamente o intelectualmente inferiores a ellos, principalmente «los sencillos» y «pecadores», la gente de las calles de la ciudad, a quienes consideraban como «pobres, mancos, cojos y ciegos» (v. 21). Incluso entre ellos mismos había disensiones sobre «los primeros lugares», tales como, quizá, Cristo había presenciado en aquella ocasión (vv. 7–11), en medio de una profesión falsa de humildad, cuando tal vez el dueño de la casa, en típico estilo farisaico, había empezado a reordenar sus invitados conforme a su supuesta dignidad. Esto, a pesar de que aun los rabinos habían dado consejo

en el mismo sentido que lo daba Cristo (v. 10); y esto es lo que sus palabras parecen recordarles.[4]

Pero, además —dirigiéndose a los que con intenciones traidoras le habían invitado a Él a esta fiesta—, Cristo les mostró que el principio del Fariseísmo consistía en procurar por uno mismo, con una exclusión inevitable de todo amor verdadero. Remitiendo al lector, para la plena explicación de su significado (vv. 12–14), a un capítulo anterior (XIV), nos contentaremos aquí haciendo notar que este procurar por uno mismo y esta justificación propia aparecían incluso en lo que quizás era su mayor excusa para la jactancia: la hospitalidad. Porque si en una expresión más antigua judía leemos las hermosas palabras: «Que tu casa esté abierta hacia la calle, y deja que los pobres sean los hijos de tu casa» (Ab. i. 5), tenemos, también, este comentario posterior sobre ellos (Ab. del rab. Natán 7): que Job había tenido su casa abierta a los cuatro vientos del mundo para los pobres, y que cuando cayeron las calamidades sobre él, se quejó de ello a Dios en base a sus méritos a este respecto, a lo cual se le respondió que en este asunto de méritos él se había quedado muy corto de los de Abraham. Hasta este punto se había vuelto introspectivo y egocéntrico el Rabinismo, y tan contrario era su resultado al espíritu de Cristo, el significado más íntimo de cuya obra, así como de sus palabras, era un olvido completo del yo y una entrega de uno mismo en amor.

4. En el cuarto discurso registrado por Lucas (Lucas 14:25–35) pasamos, del relato parentético de la comida en casa del «principal de los fariseos», otra vez al relato de la amenaza de Herodes insinuada por los fariseos, y la respuesta que Jesús les había dado (13:31–35). Y si se requiere prueba de la gran influencia ejercida por Jesús, que, como hemos sugerido, llevó al intento de los fariseos de inducir a Cristo a abandonar Perea, se hallará en la noticia inicial (v. 25), así como en el discurso que Él pronunció. Cristo partió verdaderamente de aquel lugar, aunque no todavía de Perea; pero con Él «fueron grandes multitudes». Y, en vista de la adhesión profesada, era necesario, y ahora más enfáticamente que nunca, poner claro delante de todo, lo que implicaba el discipulado, tanto en coste como en fuerza; los dos últimos puntos son ilustrados por parábolas breves (en el sentido amplio de la palabra). De modo sustancial, fue sólo lo que Cristo dijo a los doce cuando Él los envió a su primera misión (Mateo 10:37, 38). Sólo que ahora estaban moldeadas de forma más recia, como correspondía a las circunstancias alternas, en la inminente proximidad de la condenación de Cristo, con todo lo que esto implicaría para sus seguidores.

4. Casi hallamos los mismos dichos en Ab. del rab. Natán 25, y Vayyikra R. 1.

Para empezar, hacemos notar que aquí no se nos dice lo que constituía al verdadero discípulo, sino lo que impediría a un hombre hacerse discípulo. De nuevo, ya no se trataba (como en la primera alocución a los doce) de que el que amaba a su pariente más próximo y querido más que a Cristo —y por ello se adhería al tal más que a Él— no era digno de Él; no que el que no tomara su cruz y le siguiera a Él no era digno de Cristo. Desde entonces la enemistad había madurado, y el discipulado había pasado a ser casi imposible sin una renuncia real de los parientes más cercanos, y, más que esto, de la vida misma (Lucas 14:26). Naturalmente, el término «aborrecimiento» no implica odiar a los padres o parientes, o a la vida en el sentido ordinario. Pero indica esto que como la separación externa, consiguiente al antagonismo de los hombres a Cristo, se hallaba delante de ellos en el futuro próximo, igualmente, al presente, era absolutamente necesaria la separación interna, una renuncia de mente y corazón, preparatoria para la externa. Y esta llamada inmediata quedaba ilustrada en una forma doble. Un hombre que estaba a punto de empezar a edificar una torre debía contar el coste de su empresa (vv. 28–30). No bastaba con que estuviera dispuesto a pagar los gastos de los cimientos; debía mirar el coste del conjunto. Así, ellos, al hacerse sus discípulos, debían mirar no lo que implicaba al presente seguir a Cristo, sino recordar el coste del reconocimiento final de Cristo. Además, si un rey iba a la guerra, la prudencia común le llevaría a considerar si sus fuerzas eran capaces de hacer frente a la contienda que tenía delante; de otro modo sería mejor retirarse a tiempo, aun cuando implicara una humillación, de lo que, en vista de su debilidad, acabaría en una derrota lamentable (vv. 31, 32). Por ello, y con mayor razón, el que tenía intención de hacerse su discípulo debía hacer entrega completa interior de todo, contando cuidadosamente el coste, y, a la vista de la prueba que se avecinaba, mirar si tenía fuerza interior suficiente, la fuerza de amar a Cristo, para vencer. Y así el discipulado, entonces, y hasta cierto punto en todos los tiempos, implica la necesidad de una entrega interior completa de todo por amor a Cristo, de modo que si viene el tiempo de la prueba, o cuando venga, exteriormente, pueda estar preparado para vencer en la lucha (v. 33). El que lucha bien, es el que primero ha luchado y se ha vencido a sí mismo.

O bien —y aquí Cristo usa de nuevo un proverbio judío lleno de jugo que, de modo tan apto, se aplica a sus discípulos—: «La sal es buena; mas si la sal se vuelve insípida, ¿con qué será salada?» (vv. 34, 35). Hemos preferido citarlo en su forma judía[5] para mostrar su origen popular (Bekhor.

5. En el Talmud: מילחא כי סרי (tiene mal olor, está echada a perder) במאי מלחי לה.

8 *b*, líneas 14, 13 desde la base). La sal en esta condición ni es apta para mejorar la tierra ni, por otra parte, se puede mezclar con el estiércol. El discípulo que ha perdido sus rasgos característicos, ni es de beneficio a la tierra ni aun es apto para el estercolero, y tiene que ser echado. Y, así, ¡que el que tenga oídos para oír, oiga la advertencia!

5. Hemos de considerar todavía los últimos discursos de Cristo antes de la resurrección de Lázaro (Lucas 17:1–10). Como van dirigidos a los discípulos (17:1), hemos de relacionarlos con el discurso que acabamos de comentar. De hecho, parte de estas admoniciones ya se han pronunciado en una ocasión previa, y más plenamente, a los discípulos en Galilea (vv. 1–4, comp. con Mateo 18:6–35; v. 6, comp. Mateo 17:20). Sólo que hemos de recordar la diferencia en las circunstancias. Aquí preceden inmediatamente a la resurrección de Lázaro (Juan 11) y forman el final del ministerio público de Cristo en Perea. Por lo que nos llegan como admoniciones de despedida de Cristo a sus seguidores de Perea.

Vistos de esta manera, tienen por objeto imprimir en la mente de sus nuevos discípulos estas cuatro cosas: el ser cuidadoso en no ofenderse (vv. 3, 4); el ser simple y sincero en la fe, y en absoluto confiar en su poder que prevalece sobre todo (v. 6); y, con todo, cuando ellos lo hubieran experimentado, no debían estar contentos con ello, sino recordar su relación con el Maestro, que todo era en su servicio, y que después de haber hecho todo lo que se les había ordenado, tenían que decirse: «Siervos inútiles somos, pues hemos hecho lo que debíamos hacer». En otras palabras, instaba a la santidad, amor, fe y servicio de la entrega personal y la humildad a sus discípulos.

La mayoría de estos puntos ya han sido considerados cuando explicamos las admoniciones similares de Cristo en Galilea (Libro IV, cap. III). Las cuatro partes de este discurso quedan interrumpidas por la petición de los discípulos, que antes habían expresado su dificultad con respecto a estos requerimientos (Mateo 18:1–6). Fue sobre esto que el Señor les habló para su consuelo, del poder absoluto incluso de la fe más pequeña (Lucas 17:6), y del servicio y humildad de la fe (vv. 7–10). Esto último estaba velado en forma de parábola, bien calculado para hacer impresión en ellos, sobre los sentimientos que los mantendrían humildes. No eran nada más que siervos; y aunque hicieran el trabajo, el Maestro esperaba que le sirvieran a Él antes de sentarse para su propia comida y reposo. Con todo, habría comida y reposo al final. Sólo que no debía haber satisfacción propia, ni cansancio, ni impaciencia, sino que el Maestro y su servicio lo fuera todo en todos. Sin duda, si hubo alguna vez una protesta enfática contra la idea fundamental del Fariseísmo, con sus reclamaciones de mérito y recompensa,

fue en la admonición final del ministerio público de Cristo en Perea: «Así también vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido ordenado, decid: Siervos inútiles somos, pues hemos hecho lo que debíamos hacer.»

Y con estas palabras de despedida Cristo, del modo más efectivo y para siempre, se separó en corazón y en espíritu a la iglesia de la Sinagoga.

XXI

La muerte y la resurrección de Lázaro. La cuestión de los milagros y de este milagro de milagros. Ideas del criticismo negativo sobre esta historia. Los ritos de los judíos para sepultar y sus sepulturas

Juan 11:1–54

Después de escuchar la enseñanza de Cristo, volvemos de nuevo a seguir su obra. Recordaremos que la visita a Betania divide en dos partes el período que va de la Fiesta de la Dedicación a la última semana pascual. Forma parte, también, del preludio y preparación de los terribles sucesos del final. Porque fue en esta ocasión que los miembros del Sanedrín, de modo formal, resolvieron matarle. Ahora sólo quedaba por decidir los planes para hacerlo, y llevarlos a cabo.

Éste es un aspecto de ello. Hay otro, más solemne aún. La resurrección de Lázaro marca el punto más alto (no de su manifestación, pero sí del ministerio de nuestro Señor); es la culminación en una historia en que todo

es milagroso: la persona, la vida, las palabras y la obra. Por lo que se refiere a Él mismo, tenemos aquí la evidencia más plena tanto de su divinidad como de su humanidad; por lo que se refiere a los que lo presenciaron, la manifestación más alta de la fe y de la incredulidad. Aquí, a esta altura, se cruzan los dos caminos. Y desde este punto elevado —no sólo por la resolución de los miembros del Sanedrín, sino por la resurrección de Lázaro— tenemos nuestra primera visión clara de la muerte y resurrección de Cristo, de la cual la resurrección de Lázaro era el preludio en tipo. Desde esta altura, también, tenemos una perspectiva de la reunión de la iglesia en su tumba vacía, donde las preciosas palabras que fueron pronunciadas en la tumba de Lázaro recibieron su significado pleno: la muerte ya no será más. Pero, principalmente, pensamos ahora en ellos como el milagro de los milagros en la historia de Cristo. Cristo había resucitado muertos, antes de resucitar a éste; pero había sido en la remota Galilea y en circunstancias esencialmente diferentes. Ahora iba a tratarse de una persona tan bien conocida como Lázaro, en las mismas puertas de Jerusalén, a la vista de todos, y en medio de un ambiente que no permitía error ni duda. Si este milagro es verdadero, nosotros, instintivamente, sentimos que todo es verdadero; y el gran Spinoza tenía razón cuando dijo[1] que si él pudiera creer en la resurrección de Lázaro, haría trizas su sistema y aceptaría humildemente el credo de los cristianos.

Pero ¿es verdadero? Hemos llegado a un punto en esta historia en que una pregunta así, siempre en extremo penosa, puede parecer impropia. Porque, gradualmente y con creciente claridad, hemos ido viendo lo veraz y digno de confianza de los relatos evangélicos; y a medida que los hemos seguido, esta convicción ha ido profundizándose en una seguridad gozosa de que Él, que habló, vivió y obró como nadie más lo ha hecho, es verdaderamente el Cristo de Dios. Y, con todo, nos hacemos aquí de nuevo esta pregunta, debido a lo absoluto e infinito de su importancia; porque éste podemos considerarlo como el momento más elevado y decisivo de esta historia; porque, en verdad, es a la fe histórica de la Iglesia lo que fue la gran confesión de Pedro para los discípulos. Y aunque una pregunta así pueda parecer una horrenda disonancia en nuestra melodía celestial, persistimos haciéndola, sintiendo que, al obrar así, no estamos discutiendo lo que es dudoso, sino más bien estableciendo la evidencia de lo que es cierto, para la confirmación de la fe de nuestros corazones y, humildemente confiamos, el establecimiento de la fe que está arraigada en Jesús.

Al comienzo, aunque sea brevemente, hemos de comentar la dificultad

1. Citado por Godet (*ad loc.*).

preliminar con referencia a los milagros, de los cuales el de Lázaro es, no diremos el mayor —porque la comparación no es posible en un punto así— pero sí el más notable. Indudablemente, un milagro va en contra no sólo de nuestra experiencia, sino también de los hechos en que se funda nuestra experiencia; y sólo puede ser explicado por una intervención directa divina, lo cual también va en contra de nuestra experiencia, aunque no se puede decir lógicamente que vaya en contra de los hechos en que esta experiencia está fundada. Más allá de esto es imposible ir, puesto que el argumento fundado en una base distinta de la experiencia —sea en el sentido de lo observable (fenomenal, o sea, observación e información histórica), sea real (conocimiento de leyes y principios)— requeriría tanto el conocimiento de todas las leyes de la Naturaleza como de todos los secretos de los cielos.

Por otra parte (como se indicó anteriormente), el discutir este punto sólo en el terreno de la experiencia (fenomenal o real), no sólo sería un razonar *a priori*, sino en un círculo vicioso. Implicaría realmente esto: Una cosa no ha sido porque no puede ser; y no puede ser porque, hasta el punto que yo sé, no es y no ha sido. Pero el negar en un juicio previo, *a priori*, la posibilidad de los milagros, implica, en último término, una negación de un Dios que vive y que reina. Porque la existencia de un Dios implica por lo menos la posibilidad, y en ciertas circunstancias quizá la necesidad racional, de los milagros. Y la misma base de experiencia que nos habla en contra de la ocurrencia de un milagro, del mismo modo hablaría en contra de la creencia en un Dios. Tenemos tan poca base en la experiencia (de carácter físico) para lo uno como para lo otro. Esto no se dice para atajar la búsqueda o pregunta, sino por causa de nuestro argumento. Porque confiadamente afirmamos y retamos a experimentar que el abstenerse de creer en Dios, o Materialismo, implica infinitamente más dificultades, y en todo nivel y en consideración a todas las cosas, que la fe del cristiano.

Pero instintivamente sentimos que un milagro tal como la resurrección de Lázaro exige más que meras fórmulas lógicas. El corazón y la mente suspiran por cuestiones más elevadas que las de si algo es lógicamente posible o imposible. Queremos, por así decirlo, evidencia viva, y la tenemos. La tenemos, primero en la persona del Dios encarnado, que no sólo vino a abolir la muerte, sino en cuya presencia era imposible la continuidad de la enfermedad y la muerte. Y la tenemos, también, en el relato del suceso mismo. Sería, evidentemente, un absurdo el exigir que demostráramos un milagro, puesto que el hacerlo mostraría que no era un milagro. Pero se nos pueden pedir racionalmente tres cosas: primera, mostrar que no hay otra explicación racionalmente posible que la que procede del terreno de ser un milagro; segunda, mostrar que un punto de vista así es consecuente consigo

mismo y con los detalles del relato; y tercera, que es armonioso con lo que precede y sigue al relato. Los argumentos segundo y tercero van a ser el resultado del estudio posterior de la historia del suceso; el primero, que no hay otra explicación del relato posible racionalmente, vamos a intentarlo ahora brevemente.

Podemos descartar aquí —lo que ninguna persona familiarizada con investigaciones históricas aceptaría— la idea de que un relato así es una invención absoluta, sin base alguna en los hechos. De nuevo podemos descartar, como repugnante para el sentido común por lo menos, la teoría de que el relato es compatible con la idea de que Lázaro no estaba muerto de veras (así los racionalistas). Ni nadie que tuviera la menor simpatía con el punto de vista moral de los Evangelios aceptaría la idea de M. Renan (en las primeras ediciones de su *Vie de Jésus*) de que todo ello era un «fraude piadoso» en que se habían confabulado todos los participantes, Lázaro mismo vestido como un cádaver, y puesto por la familia en la tumba. Poco menos irracional es la sugerencia posterior de Renan de que todo ello se debía a un malentendido: Marta y María habían comunicado a Jesús el deseo de algunos amigos de que Él hiciera algún milagro notable para convencer a los judíos, y le sugirieron que creerían si alguno resucitara de los muertos, a lo que Jesús contestó que los judíos no creerían ni aunque Lázaro resucitara de la tumba, y que ¡la tradición había transformado esta conversación en un suceso real! Ni tampoco el sentido común hallaría creíble que todo el relato sea una composición ideal para ilustrar lo que ha de ser considerado como una afirmación metafísica: «Yo soy la resurrección y la vida». Así que para nosotros, naturalmente, no es necesaria la refutación de estos modos de ver y otros similares.

Tampoco requieren discusión prolongada otras teorías que se han presentado. La explicación mítica de Strauss es que como en el Antiguo Testamento se han registrado varios casos de resurrección de muertos, la tradición cristiana necesitaba adscribir lo mismo al Mesías. A esto (sin repetir la refutación detallada hecha por Renan y Baur) basta replicar: La historia previa de Cristo ya había ofrecido casos semejantes, ¿por qué la necesidad de multiplicarlos? Además, si había sido «una leyenda», no habrían sido introducidos estos detalles plenos y precisos, y aunque el elemento humano no habría sido suprimido, el milagroso habría sido acentuado en gran manera. Sólo hay otra teoría sobre el tema que valga la pena mencionar: que el escritor del cuarto Evangelio, o, mejor, la tradición primitiva, había transformado la parábola del rico y Lázaro en una resurrección real de Lázaro. Como respuesta basta decir: primero, que (como se ha mostrado previamente) no hay conexión entre el Lázaro de la parábola y

el de Betania; segundo, que si hubiera sido una parábola transformada, los personajes elegidos no habrían sido personas reales, y que lo eran es evidente por la mención de la familia en circunstancias diferentes en los tres Evangelios sinópticos (Lucas 10:38; Mateo 26:6; Marcos 14:3), de lo cual el escritor del cuarto Evangelio tenía pleno conocimiento (Juan 11:2). Finalmente, como dice Godet, en tanto que la *parábola* del rico y Lázaro termina declarando que los judíos no querrían creer incluso si alguien se levantara de los muertos, la *narración* termina de esta manera: «Entonces muchos de los judíos que habían venido para acompañar a María, y vieron lo que hizo Jesús, creyeron en Él» (Juan 11:45).

En vista de estas explicaciones, apelamos al lector imparcial, por si alguno explica racionalmente el origen y existencia de esta historia en la tradición apostólica. Por otra parte, todo es claro y congruente en la suposición de la veracidad histórica del relato: la minuciosidad de los detalles; lo vívido y pictórico del relato; la forma característica en que Tomás, Marta y María hablan y actúan, en conformidad con lo que leemos de ellos en los otros Evangelios o en otras partes de este Evangelio; el afecto humano de Cristo; la sublime simplicidad y majestad de la forma del milagro; y los efectos del mismo sobre amigo y enemigo. Hay, ciertamente, una dificultad (no objeción), y es que el suceso no es mencionado en los Evangelios sinópticos. Pero sabemos demasiado poco del plan sobre el cual los Evangelios, considerados como vidas de Cristo, fueron construidos, para que podamos sacar ninguna inferencia del silencio de los Sinópticos, en tanto que sabemos que el ministerio de Cristo en Judea y Jerusalén, excepto en cuanto era absolutamente necesario referirse al mismo, se halla fuera del plan de los Evangelios sinópticos y forma el tema especial del de Juan. Finalmente, deberíamos recordar que, en el estado del pensamiento de entonces, la introducción de otro relato sobre resurrección de muertos no podría haberles parecido de tanta importancia como nos parece al presente en nuestras controversias, más especialmente puesto que pronto fue seguido por otra resurrección, que en importancia y valor evidencial hizo una sombra total a un suceso como la resurrección de Lázaro. Sus lectores galileos tenían la historia de la resurrección de la viuda de Naín, y de la hija de Jairo en Capernaum; y el mundo romano no sólo tenía éstos, sino la predicación de la *resurrección*, y del perdón y vida en el nombre del Resucitado, junto con la demostración ocular del poder milagroso de los que lo predicaban. Quedaba sólo para el discípulo amado, el único que estuvo presente bajo la Cruz, el encaramarse a la altura desde la cual tuvo una perspectiva plena e intensa sobre su muerte, y la vida que brotaba de ella e inundó al mundo.

Sin el estorbo de las objeciones preliminares, de las que ya hemos dado

cuenta, entreguémonos a la sublimidad y solemnidad de este relato. Quizá cuanto más brevemente lo comentemos mejor.

Era mientras estaban en Perea que de súbito llegó al Maestro este mensaje procedente del bien recordado hogar de Betania, «la aldea de María» —la cual, aunque la más joven por razones evidentes, es mencionada primero en esta historia— «y su hermana Marta», con respecto a su hermano más joven, Lázaro: «¡Señor, mira, el que amas está enfermo!» Éstas son, al parecer, las mismas palabras que «las hermanas» dieron como recado al mensajero. Notamos como un hecho importante a recordar, que Lázaro, que no había sido mencionado aún en el único relato preservado hasta nosotros de una visita previa de Cristo a Betania (Lucas 10:38 y ss.), es descrito como «aquel a quien Cristo amaba». ¡Qué sima de sucesos no contados ha de haber entre las dos visitas de Cristo a Betania; y qué modestia debería enseñarnos esto con respecto a sacar inferencias de la circunstancia de que ciertos sucesos no estén registrados en los Evangelios! El mensajero fue despedido por Cristo con esta respuesta: «Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por medio de ella.» Hemos de tener en mente que esta respuesta fue oída por todos los apóstoles que estaban presentes en aquella escena.[2] Ellos, naturalmente, llegarían a la conclusión de que Lázaro no moriría, que su restauración glorificaría a Cristo, o bien por haberlo predicho u orado por ella, o por haberse efectuado por su voluntad. Con todo, su verdadero significado —incluso, como vemos ahora, su interpretación literal— era que las consecuencias finales no serían la muerte de Lázaro, sino que iban a ser para la gloria de Dios, a fin de que Cristo como Hijo de Dios pudiera ser manifestado. Y nos damos cuenta también de cuánto más plenas son las palabras de Cristo de lo que con frecuencia nos parecen; y que de modo verdadero, y aun literal, pueden llevar un significado por completo distinto del que nos parece a nuestra sincera interpretación errónea de ellas: un significado que sólo va a desplegar el suceso en el futuro.

Y, probablemente, en el mismo momento en que el mensajero recibía la respuesta, y antes de que pudieran recibirla las dos hermanas, ¡Lázaro ya estaba muerto! Y —nótese bien este punto— esto no despertó dudas en la mente de las hermanas. Nos parece oír las mismas palabras que se dirían en aquel momento la una a la otra cuando cada una de ellas las repitió después al Señor: «Señor, si hubieses estado aquí, mi hermano no habría muerto.» Probablemente pensaban que el mensaje habría llegado demasiado tarde a Jesús, que Lázaro habría vivido si ellas hubieran apelado a Cristo

2. Por el hecho de que no se menciona a Pedro, y la prominencia de Tomás, parece por lo menos dudoso que estuvieran todos los apóstoles.

a tiempo, o que Él no había podido venir. En todo caso, si Él hubiera estado allí... Incluso en su gran angustia no había el menor fallo en la confianza, no había duda, no tenían que vigilar las palabras; sólo la confianza del amor. Sin embargo, durante todo este tiempo Cristo sabía que Lázaro había muerto, y aún permaneció dos días más donde estaba, terminando su obra. Y, no obstante —y esto se hace contar de modo significativo antes que nada, tanto con respecto a su demora como a su conducta posterior—, Cristo «amaba a Marta, a su hermana, y a Lázaro». Si no hubiera ocurrido nada más después, o nosotros no lo supiéramos, o bien antes de haberlo sabido, podía haber parecido que no era así —y en circunstancias semejantes, con frecuencia nos parece así—. Y, de nuevo, ¡qué calma majestuosa, qué moderación en los afectos humanos y qué consciencia del poder sublime hay en esta demora: es como cuando Cristo estaba durmiendo, en tanto que los discípulos estaban desesperados, viendo que el agua entraba en la barca durante la borrasca! Cristo nunca tiene prisa; y menos que nunca en sus recados de amor. Y Él nunca tiene prisa porque siempre tiene seguridad en lo que hace.

Sólo al cabo de dos días rompió Cristo el silencio respecto a sus propósitos y a Lázaro. Aunque los discípulos tendrían a Lázaro presente en su mente, ninguno se atrevió a preguntarle nada, aunque no por sospechas ni por temor. También era debido a su fe y a su confianza. Al fin, cuando hubo terminado su obra en aquella parte, empezó a hablar de partir, pero no ya precisamente a Betania, sino a Judea. Porque, en efecto, su obra en Betania era no sólo geográficamente, sino en realidad, parte de su obra en Judea; y Él comunicó a sus discípulos el propósito, puesto que conocía sus temores y quería enseñarles, no sólo para esta ocasión sino para el futuro, cuál era el principio que debían aplicar a ellos. Porque cuando, en su cuidado y afecto, ellos le recordaron: «Rabí» —y la expresión casi nos causa un sobresalto—, «los judíos procuraban hace poco apedrearte, ¿y otra vez vas allá?», Él replicó diciéndoles, en lenguaje figurado, que cada uno tiene su jornada de trabajo asignada por Dios, y que en tanto que dura, ningún enemigo puede acortar o interrumpir nuestra obra. El día tiene doce horas, y durante ellas ningún contratiempo puede ocurrir al que anda de día (no tropieza, porque ve la luz de este mundo). Era distinto cuando el día había pasado y uno andaba de noche. Cuando el día que nos ha dado nuestro Dios se ha puesto —y con él ha sido retirada la luz que hasta ahora nos había impedido tropezar—, entonces, si un hombre seguía en su propio camino y a su propio tiempo, algo podía sucederle, «porque», figurativamente en cuanto a la luz en la noche, y en la realidad en cuanto a la guía y dirección del camino, «la luz no está en él».

Pero esto era sólo parte de lo que Jesús dijo a sus discípulos en preparación para un viaje que resultaría en consecuencias tan tremendas. Luego habló de Lázaro, su «amigo», diciendo que «dormía» —en el sentido figurativo judío (y lo mismo cristiano)—, y que iba allí para despertarle del sueño. Los discípulos, naturalmente, relacionarían esta mención de que iba a Lázaro con su propósito de visitar Judea, y, en su afán de evitar lo último, insistieron en que no había necesidad de ir a ver a Lázaro si dormía, porque el sueño, según las ideas judías, era uno de los seis (o cinco según otros) síntomas o crisis en la recuperación de una enfermedad peligrosa. Y cuando el Señor afirmó claramente que Lázaro había muerto, añadiendo lo que les llamaría la atención: que por amor a ellos Él no había ido a Betania antes de este suceso, porque lo que ocurriría ahora obraría fe en ellos, y propuso que partieran para ir a ver a Lázaro muerto, incluso entonces toda su atención estaba absorbida en la certidumbre del peligro que corría su amado Maestro, por lo que Tomás sólo pensó en una cosa: si esto era lo que Jesús quería, mejor que fueran todos y murieran con Jesús. ¡Tan poco habían entendido el lenguaje figurativo sobre las doce horas en que brilla el sol de Dios para alumbrarnos en el camino; tanto necesitaban la lección de fe que les había de ser enseñada en la resurrección de Lázaro!

Ya conocemos el hogar tranquilo y feliz de Betania (cap. V de este Libro). Cuando Jesús llegó allí, «halló —probablemente se lo dijeron los que encontró en el camino (comp. Juan 11:20)— que Lázaro ya hacía cuatro días que estaba en la tumba». Según la costumbre, sería enterrado el mismo día en que había muerto (Moed K. 28 *a*; comp. Sanh. 46 *b*). Suponiendo que su muerte hubiera tenido lugar cuando fue entregado el mensaje pidiendo ayuda, como Jesús se quedó después de esto dos días más en el lugar en que se hallaba, sobra un día para su viaje de Perea a Betania. No sabemos, en realidad, el lugar exacto en que estaba; pero tiene que haber sido en algún centro bien conocido de Perea, puesto que las hermanas de Betania no tuvieron dificultad alguna en enviar al mensajero. Al mismo tiempo, inferimos que, por lo menos durante este período, tiene que haber existido alguna clase de comunicación entre Cristo y sus amigos y discípulos más íntimos —como la familia de Betania— por la cual seguirían informados de los planes generales de sus viajes misioneros, y algún punto central de su estancia temporal. Si Cristo ocupaba un puesto o estación central de este tipo en aquel tiempo, podemos entender más fácilmente que algunos de sus discípulos de Galilea pueden haber estado ausentes, durante algún tiempo, de visita a sus hogares en Galilea por ejemplo, cuando llegaron las noticias de Lázaro. Su ausencia puede explicar la posición prominente ocupada por Tomás; quizá, también, en parte, la omisión de esta narración de los Evan-

gelios sinópticos. Queda aún otro punto que es de interés. Suponiendo que el viaje a Betania hubiera ocupado un día, sugeriríamos lo siguiente como orden de los sucesos. El mensajero de las hermanas partió de Betania el domingo (no podía haber sido en sábado) y alcanzó a Jesús el lunes. Cristo siguió en Perea dos días más, hasta el miércoles, y llegó a Betania el jueves. El viernes tuvo lugar la reunión de los miembros del Sanedrín contra Cristo, en tanto que Él descansaba en Betania el viernes —y, naturalmente, el sábado— y regresó a Perea y «Efraín» el domingo.

Éste puede ser un lugar apropiado para añadir a la explicación ya dada en conexión con el entierro del hijo de la viuda de Naín (Libro III, cap. XX) particulares de los ritos y observancias, que pueden aplicarse a esta historia. Refiriéndonos a la descripción previa, resumimos, en la imaginación, nuestra presencia en el punto en que Cristo encontró el ataúd en Naín y allí dio vida al muerto. Pero recordamos que las personas llamadas plañideras (en realidad mujeres y hombres) en Judea seguirían al cuerpo, no lo precederían como en Galilea.[3] Del relato sacamos la conclusión de que el entierro de Lázaro no tuvo lugar en el terreno común del cementerio, que estaba a cierta distancia (Baba B. 25 *a*) de una población, eligiéndose para ello lugares secos y pedregosos. Aquí las tumbas tenían que estar por lo menos a un pie y medio de distancia. Se consideraba una deshonra para el muerto el ponerse de pie o andar por encima del césped de una tumba. Parece que se plantaban rosas y otras flores sobre las sepulturas (ver Perles, u.s., p. 25). Pero los cementerios, o lugares de entierro comunes, al parecer en los tiempos antiguos se usaban sólo para los pobres (2º Reyes 23:6; Jeremías 26:23) o para los extranjeros (Mateo 27:7; Hechos 1:19). En Jerusalén había también dos lugares donde eran enterrados los criminales ejecutados (Sanh. vi. 5). No hay que decir que todos estos lugares se hallaban fuera de la ciudad. Pero hay abundante evidencia de que no había un cementerio propio en cada pueblo, y no era raro que hubiera que transportar los cuerpos. En realidad, no se menciona ningún cementerio entre los diez requisitos para una comunidad judía plenamente organizada.[4] Los nombres dados a las tumbas, así como al cementerio en sí, son de interés. Por lo que se refiere a las primeras, mencionamos nombres como «la casa del silencio» (Targ. sobre Salmos 115:17), «la casa de piedra» (Moed K. 9 *b*), «la hostería», o sea «el lugar donde se pasa la noche»; «el lugar de descanso»; «el valle

3. Shabb. 153 *a*; comp. también, por lo que se refiere a Jerusalén (donde prevalecía la costumbre de Galilea), Semach. iii. 6.

4. Éstos eran: un tribunal de justicia, provisión para los pobres, una sinagoga, baños públicos, un *secessus*, un doctor, un cirujano, un escriba, un carnicero y un maestro.

de la multitud» o «de los muertos». El cementerio era llamado «la casa de las tumbas» (Erub. iii. 1; Tohar. iii. 7) o «el patio de entierros», y «la casa de eternidad». Como eufemismo, «morir» era designado como «ir al descanso», «ser completado»; «ser reunido al mundo» o «a la casa de luz»; «ser retirado» o «escondido». El entierro sin ataúd parecía haber continuado durante bastante tiempo, y se dan reglas de cómo había que cavar una fosa del tamaño del cuerpo, y había que rodearla de una pared de piedras sueltas para impedir que cayera tierra en ella. Cuando, más adelante, los entierros bajo tierra tuvieron que ser defendidos contra la idea parsi de la incineración, los teólogos judíos discuten con más detalle la cuestión del entierro y describen la entrega del cuerpo a la tierra como una especie de expiación (Sanh. 46). Era una costumbre curiosa la práctica de que los niños que habían muerto unos pocos días después del nacimiento debían ser circuncidados en sus tumbas. Los niños que no llegaban a un mes al morir, eran enterrados sin ataúd o duelo, y, como algunos han pensado, en un lugar especial (Keth. 20). En relación con una controversia reciente, es interesante saber que, por amor a la paz, tal como los niños de los gentiles pobres y enfermos tenían que ser alimentados y cuidados como los de los judíos, igualmente sus muertos debían ser enterrados con los de los judíos, pero no en sus sepulturas (Gitt. 61 *a*). Por otra parte, una persona malvada no debía ser enterrada junto a una reputada como entendida (Sanh. 47 *a*). Los suicidas no recibían todos los honores de los que habían muerto de muerte natural, y los cuerpos de los criminales ejecutados eran puestos en un lugar especial, de donde sus parientes, más adelante, podían retirar sus huesos (u.s. 46 *a*). El entierro terminaba echando tierra sobre la tumba.

Pero, como ya se ha dicho, Lázaro, como correspondía a su posición, no fue enterrado en un cementerio, sino en su tumba particular en una cueva, probablemente en un huerto, el lugar favorito de entierro. Aunque en términos de amistad íntima con Jesús, no era considerado, evidentemente, como un apóstata de la Sinagoga. Porque se hacía toda clase de insultos en el entierro de un apóstata; la gente tenía incluso que vestirse con atavíos festivos para demostrar su gozo (Semach. 2). Aquí, al contrario, podemos colegir, por lo que sigue, que fue objeto de toda señal de simpatía, respeto y pena que podía mostrar la gente del distrito y amigos de la vecina Jerusalén. En un caso así sería considerado un privilegio obedecer las instrucciones rabínicas de acompañar al muerto, para hacerle honor al que había partido y mostrar amabilidad hacia los que quedaban. Como las hermanas de Betania eran «discípulas», podemos creer que algunas de las demostraciones de aflicción más exageradas fueron suprimidas, o por lo menos modificadas. Apenas es posible creer que los acompañantes alqui-

lados en el duelo alternaran en prodigar alabanzas extraordinarias sobre el muerto, y solicitaban a los presentes que se lamentaran (Semach. i. 6), o que, como era costumbre, se golpearan el pecho, batieran las manos, dieran saltos con los pies (Moed K. 27 *b*) o prorrumpieran en gemidos y cantos fúnebres, solos o en coro (u.s. 28 *b*, en que se ven ejemplos de lamentos). Con toda probabilidad, sin embargo, la oración fúnebre fue pronunciada —como en el caso de personas distinguidas (Jer. Moed. K i. 5)—, o bien en la casa (Baba B. 100 *b*), o en los puntos de parada en que los portadores del ataúd eran cambiados, o en el lugar del entierro; quizá, si pasaban por ella, en la Sinagoga (Meg. 28 *a, b*). Se ha hecho notar antes la importancia extraordinaria que se daba a estas oraciones o discursos, indicándose la vida del hombre en la tierra y su lugar en el cielo (Shabb. 153 *a*). Se suponía que el muerto estaba presente, escuchando las palabras del orador y observando la expresión en el rostro de los oyentes. No tiene interés dar ejemplos de estos discursos (pueden verse en Moed K. 25). Su carácter queda indicado por los comentarios anteriores.[5]

Al hablar de estas tumbas en huertos no podemos por menos que pensar en aquella que durante tres días retuvo al Señor de la vida, lo que hace los detalles profundamente interesantes. Es mejor, quizá, dar aquí, más bien que después, estos puntos, para no interrumpir nuestros solemnes pensamientos en la presencia del Cristo crucificado. No sólo los ricos, sino también los de posición moderada, tenían tumbas propias, que probablemente adquirían y preparaban mucho antes de que fueran necesitadas, y eran cuidadas y heredadas como propiedad privada y personal (Baba B. 100 *b*). En estas cuevas, o tumbas cavadas en la roca, yacían los cuerpos después de haber sido ungidos con muchas especias (Ber. 53 *a*), con mirra (Bets. 6 *a*), áloes, y, en períodos posteriores, con hisopo, aceite de rosas y agua de rosas. El cuerpo era vestido, y, en un período posterior, envuelto, si era posible, en tela usada en que se había colocado originalmente un rollo de la Ley (Meg. 26 *b*). Las tumbas eran excavadas o eran cuevas naturales, o bien era una bóveda (*Mearta.* Babha Mets. 85 *b*; Baba B. 58 *a*) con paredes y nichos en los lados. Una cueva o bóveda así, de unos 6 pies de ancho, 9 de longitud y 6 de alto, contenía nichos para ocho cuerpos, tres en cada uno de los lados y dos en el extremo opuesto a la entrada. Cada nicho era de 6 pies de longitud, y una altura de siete palmos y anchura de 6 palmos. Todos estos

5. Ver Zunz, Zur. Gesch. u. Liter., pp. 304 a 458. En Moed K. 35 *b* tenemos una enumeración de portentos ocurridos en la muerte de grandes rabinos: columnas que lloraban, columnas que caían, sangre que manaba, aparición de estrellas, árboles arrancados de cuajo, arcos doblados, etc.

nichos eran llamados *Kukhin*. Estos números, naturalmente, son los requeridos por la Ley en los contratos. Cuando una persona se hacía construir una para sí mismo, las dimensiones de las paredes y el número de *Kukhin* podían variar, naturalmente. A la entrada de la bóveda había un patio de 9 pies en cuadro para poner el ataúd y con sitio para los portadores. Algunas veces se abrían dos cuevas en un patio así. Es difícil decidir si la segunda cueva de que hablamos servía como osario *(ossarium)*. Lo que es seguro es que después de algún tiempo los huesos eran recogidos y puestos en una caja o ataúd, habiendo sido primero ungidos con vino y aceite, y luego eran juntados con tela o sábanas (Jer. Moed K. i. 5; Semach.12 y 13). Esta circunstancia explica la existencia de arcas mortuorias, u *osteophagi*, que se hallan con frecuencia en las tumbas de Palestina en las exploraciones recientes, sin que se haya podido explicar su significado. Esta incertidumbre es de lamentar cuando leemos, por ejemplo, que se ha hallado una arca así en una cueva cerca de Betania («Recovery of Jerusalem», p. 494). Uno de los exploradores ha descubierto en ella fragmentos de inscripciones hebreas. Hasta el presente sólo se han descubierto en Palestina pocas inscripciones funerarias hebreas.

Las más interesantes son las de Jerusalén, o cercanías, cuyas fechas se consideran entre el primer siglo a. de J.C. y el primero d. de J.C. Hay también muchas inscripciones halladas en tumbas judías *fuera de Palestina* (en Roma y otros lugares), escritas en mal griego o latín, que contienen, quizás, una palabra hebrea, y generalmente terminan con *shalom* (paz), adornadas con símbolos judíos, como el candelabro de siete brazos, el arca, los emblemas festivos de la Fiesta de los Tabernáculos, y otros. En general, el consejo a no leer estas inscripciones (Horay. 13 *b*), ya que afectaría a la vista, parece implicar la práctica común de tener las inscripciones funerarias escritas en hebreo. Parece que fueron grabadas o bien en la tapa del arca mortuoria, o en el *Golel* o gran piedra (que se hacía rodar) con que se cerraba la bóveda o la entrada a la bóveda, o patio que llevaba a ella, o bien en las paredes interiores o alguna otra parte erigida sobre las bóvedas de los ricos (esto se dice de modo expreso en Moed K. 8 *b*, líneas 7–9), y se consideraba que completaban la sepultura o *Qebher*.

Estos edificios pequeños se hallaban por encima de las tumbas y pueden haber servido de cobijo a los que las visitaban. Servían, también, de «monumentos»,[6] de los que leemos en la Biblia, en los apócrifos (1º Macab. xiii.

6. Debido a la pobreza de algunos sabios, se declaró que necesitaban monumentos; sus hechos eran sus monumentos (Jer. Sheqal. ii. 7, p. 47 *a*).

27–29) y en Josefo (Ant. xvi. 7. 1).[7] En los escritos rabínicos hay menciones frecuentes a ellos, principalmente con el nombre *Nephesh*, «alma», «persona» —transferido en el sentido de monumento (Erub. v. 1; Sheq. ii. 5)—, o con el nombre más escritural de *bamah* (Ezequiel 43:7), o en greco-aramaico (דימוס), o la designación hebrea para un edificio en general. Pero las piedras o losas de tumbas con inscripciones no se hallan mencionadas en las obras talmúdicas. Al mismo tiempo, el lugar en que había una bóveda o una tumba era marcado con una piedra, que se mantenía enjalbegada para evitar desecración por los transeúntes (Mateo 23:27; Moed K. 6 *a*).

Estamos ahora capacitados para comprender plenamente todas las circunstancias y ambientes relacionados con la sepultura y resurrección de Lázaro.

Jesús había llegado a Betania. Pero en la casa de duelo no lo sabían. Como Betania estaba sólo a unos tres kilómetros de Jerusalén, muchos de la ciudad, que tenían amistad con la familia, evidentemente distinguida, habían ido en obediencia a una de las instrucciones más imperativas rabínicas: la de consolar a los deudos. En la comitiva del entierro los sexos habían sido separados, y la práctica de que las mujeres regresaran solas de la tumba probablemente prevalecía incluso en aquel tiempo. Esto puede explicar por qué después las mujeres fueron y regresaron solas de la tumba de nuestro Señor. En el duelo, que había empezado antes del entierro, tomaron parte los amigos que se sentaban en silencio en el suelo, o estaban ocupados preparando la comida del duelo. Cuando la compañía abandonaba al muerto, cada uno se despedía de él con un «¡Vete en paz!» (Moed K. 29 *a*). Luego se ponían en filas, a través de las cuales los deudos del muerto pasaban entre expresiones de simpatía, repetidas (por lo menos siete veces) cuando la comitiva hacía un alto al regreso a la casa mortuoria (Baba B. 100 *b*). Entonces empezaba el duelo en la casa, que en realidad duraba 30 días, de los cuales los más importantes eran los tres primeros; los otros, durante siete días, o semana especial de aflicción o duelo menos intenso. Pero en el sábado, o día santo de Dios, todo duelo estaba prohibido; y, así, «reposaban en el sábado, según el mandamiento».

En las casas de los que eran discípulos este duelo no habría asumido formas tan extremas, como leemos del caso de mujeres que se arrancaban el cabello (Jer. Kidd. i. 8), o de un rabino que se azotó públicamente (Ab.

7. El primero da una descripción exagerada del gran monumento erigido por Simón Macabeo en honor a su padre y hermanos; el segundo se refiere al monumento erigido por Herodes sobre la tumba de David.

d. R. Natán 25). Pero sabemos cómo se hablaba de los muertos. En la muerte los dos mundos se decía que se reunían y se besaban (Jer. Yeban. 4 *d*). Y ahora ellos se habían ido, contemplados por Dios (Siphré, hacia el fin). Estaban reposando. Para ellos eran apropiados hermosos pasajes, como el Salmo 112:6; Proverbios 10:7; Isaías 11;10, última cláusula, e Isaías 57:2. Es más, a los muertos santos se les llamaba «vivos». En realidad, los muertos sabían acerca de nosotros, e invisibles aún nos rodeaban (Ber. 18 *b*, 19 *a*; comp. Hebreos 12:1). Y no debían ser mencionados nunca sin añadir una bendición en recuerdo suyo (Yoma 38 *b* , Taan. 28 *a*).

En este espíritu, no podemos dudar que los judíos estaban ahora «consolando» a las hermanas. Pueden haberles repetido palabras como las citadas en la conclusión de este discurso consolatorio: «¡Que el Señor de consolaciones (בעל נחמות) te conforte! ¡Bienaventurado el que conforta a los que están en duelo!» Pero poco podían imaginarse lo literalmente que su deseo estaba a punto de ser cumplido. Porque había llegado a Marta el mensaje —que estaba probablemente en una de las habitaciones exteriores de la casa—: ¡la noticia de que Jesús estaba llegando! Marta se apresuró a ir a recibir al Maestro. No oímos ni una palabra de queja; ni un murmullo ni una duda se escaparon de sus labios; sólo que durante aquellos cuatro amargos días estas dos hermanas tienen que haber estado diciendo la una a la otra con frecuencia, cuando podían estar solas, que si Jesús hubiera estado allí su hermano no habría muerto. Incluso ahora —cuando ya era demasiado tarde, cuando no habían recibido aquello que habían pedido de Él por medio del mensajero— Marta pensaba que tenía que haber sido porque Él no había pedido que no muriera, aunque Él había dicho que la enfermedad no era para muerte; o bien, quizás, Él había demorado hacer algo sobre ello hasta que llegara allí. Y Marta todavía sostenía que «todo lo que pidas a Dios, Dios te lo dará». ¿Podemos pensar que estas palabras significaban algo más? ¿Eran una profecía inconsciente, una visión de cosas celestiales como a veces se apodera de nosotros en nuestra aflicción, o bien cuando los pensamientos alados de la fe van más allá de la vista? No podían haber sido la expresión de ninguna expectativa real del milagro que iba a tener lugar, pues de otro modo Marta no habría procurado detenerle cuando Él mandó que quitaran la piedra que obturaba la entrada del sepulcro. Y, con todo, ¿no ocurre, incluso, que cuando nos llega aquello que nuestra fe se ha atrevido a sugerir, no ya la esperanza, sentimos como si fuera demasiado grande e imposible: que un «no puede ser», físico, nos separa de ello?

Cuando el Señor le dijo a Marta que su hermano resucitaría, lo decía en sentido literal, aunque ella entendió sus palabras como referidas a la

resurrección en el último día. Como respuesta Cristo le señaló la relación entre Él y la resurrección; y lo que Él dijo, lo hizo cuando resucitó a Lázaro de la tumba. La resurrección y la vida no son dones especiales ni de la Iglesia ni de la humanidad, sino que están relacionados con Cristo, la obra de Él mismo. La resurrección de los justos y la resurrección general son la consecuencia de la relación en que la Iglesia y la humanidad en general están con respecto a Cristo. Sin el Cristo no habría resurrección. De modo literal Él *es* la resurrección y la vida; y ésta, la nueva enseñanza sobre la resurrección, fue el objeto y el significado de la resurrección de Lázaro. Y así esta resurrección de Lázaro es, también, la perspectiva de su propia resurrección, que es «las primicias de los muertos».

Y aunque la aplicación especial, entonces presente, o más bien la manifestación de ella, sería la resurrección de Lázaro, con todo, la enseñanza que la acompañó es para «todos los creyentes»: «El que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre»,[8] por los siglos de los siglos. Sólo cuando pensamos en el significado de las palabras previas de Cristo como implicando que la resurrección y la vida son el producto u obra de Él mismo, y que viene a nosotros sólo por medio de Él y en Él, podemos comprender la respuesta de Marta a su pregunta: «¿Crees esto?» «Sí, Señor, yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios [con referencia al mensaje original de Cristo (Juan 11:4)], el que has venido al mundo» [«Aquel que viene al mundo»[9] = el prometido, esperado, venido, Salvador del mundo].

Sólo podemos barruntar lo que pasó entre los dos por el contexto. Parece que el Maestro «preguntó» por María. Este mensaje Marta se apresura ahora a transmitir, aunque «en secreto». María estaba sentada probablemente en la cámara del duelo, con las sillas y sofás en desorden, y otras muestras de tristeza del duelo, según costumbre; rodeada por muchos que habían venido a consolarlas, ella misma estaría, sin duda, silenciosa, y sus pensamientos vagarían, remotos, por el mundo, del cual el Maestro era para ella «el Camino, la Verdad y la Vida». Cuando María supo que Él había llegado, se levantó «de prisa», y entonces los judíos que estaban con ella la siguieron, bajo la impresión de que iba a visitar y a llorar a la tumba de su hermano. Porque era costumbre visitar la tumba, especialmente durante los tres

8. Ésta es la traducción literal, aparte del paralelismo con el miembro anterior de la cláusula («aunque esté muerto, vivirá»), en que la palabra «vida» no se refiere a la espiritual ni a la eterna, sino a la vida en sí, en oposición a la muerte física.

9. Posiblemente debería ser: «El que había de venir», o debería venir, como הבא o דאתי, en cuyo caso se trataría de otra evidencia de hebraísmo en el cuarto Evangelio.

primeros días (Semach. 8; Taan. 16). Cuando María se encontró con Jesús, que la esperaba, de pie, en las cercanías de Betania, lo olvidó todo. A su vista no pudo retener más la marea incontenible de sus sentimientos. Sólo pudo arrojarse a sus pies y repetir las pobres palabras con que ella y su hermana habían procurado velar su aflicción; pobres palabras de consolación, y pobres palabras de fe, si bien María, al revés de su hermana, no agregó otras, sino que añadió la pobreza de su esperanza a la de la fe, la pobreza del futuro a la del pasado y el presente. Para Marta esto había sido un *máximo* en su fe; para María un *mínimo*; así pues, no dijo una palabra más, sino que simplemente, a sus pies, adoró.

Tiene que haber sido una escena profundamente conmovedora: el derramamiento de su aflicción, lo absoluto de su fe, la apelación muda de sus lágrimas. Y los judíos que habían sido testigos de ella se sintieron conmovidos como ella y lloraron con ella. Lo que sigue es difícil de entender, pero más difícil todavía de explicar; no sólo por el lenguaje especial, que es peculiarmente difícil, sino porque su dificultad brota de la mayor dificultad todavía de expresar lo que se intenta describir. La expresión «gimió en su espíritu» no puede significar que Cristo «se sintió movido de indignación en el espíritu», puesto que esto no podía ser la consecuencia de presenciar las lágrimas de María y lo que estamos seguros era la emoción genuina de los judíos. De las varias interpretaciones[10] que nos parecen apropiadas, creemos que la mejor es la siguiente: «Él, conmovido vehementemente en su Espíritu, y turbado en sí mismo.» Westcott, cuya visión sobre estas cuestiones es peculiarmente penetrante, nos recuerda que «los milagros del Señor no fueron obrados por la simple palabra de poder, sino que en una manera misteriosa el elemento de simpatía entraba en ellos. Él quitó los sufrimientos y enfermedades de los hombres en cierto sentido, tomándolos sobre sí mismo». Si con esta manera justa de ver su condescendencia hacia la humanidad, y su unión con ella, como su Sanador, al tomar sobre sí mismo sus enfermedades, combinamos la afirmación hecha anteriormente sobre la resurrección, no como un don, sino como un producto o resultado de sí mismo, podemos, de alguna forma, si no entender, por lo menos dar una mirada a la profundidad sin fondo de este su sufrimiento teantrópico afín, que era a la vez sustitutivo y redentor y que, antes que pasara a ser la resurrección para Lázaro, conmovió todo su ser íntimo, cuando, en las palabras de Juan: «De modo vehemente conmovió su Espíritu y se turbó Él mismo».

Y ahora todos los rasgos están en consonancia. «¿Dónde le habéis puesto?» Tan verdaderamente humano, como si Él, que estaba a punto de resucitar al muerto, necesitara la información de dónde le había puesto; tan verdaderamente humano, también, en la ternura subyacente en la pregunta personal, y en la absorción de toda la energía teantrópica en la gran carga que estaba a punto de alzar y quitar de en medio. Así, también, cuando le dijeron que fuera con ellos para verlo, las lágrimas que cayeron de su rostro (*ἐδάκρυσεν*) no eran de lamentación violenta (*ἔκλαυσεν*) como las que brotaron de sus ojos ante la vista y visión profética de la Jerusalén sentenciada (Lucas 19:41). No obstante, no podemos por menos que pensar que ellos no lo interpretaron correctamente, cuando las adscribieron sólo a su amor a Lázaro. Y, sin duda, no hay ni un toque de malevolencia o de ironía, sólo lo que sentimos que es tan natural en las circunstancias, cuando algunos de ellos se preguntaron en voz alta: «¿No podía éste, que abrió los ojos del ciego, haber hecho también que Lázaro no muriese?» No podemos decir que fuera incredulidad. Habían presenciado últimamente en Jerusalén aquel milagro, tal como «no se había oído» desde el comienzo del mundo (Juan 9:32), que parecía difícil entender cómo, viendo que existía la voluntad (en su afecto por Lázaro), no había el poder —no de levantarle de los muertos, porque eso ni podía ocurrírseles, sino de impedir que muriera—. ¿Había, pues, una barrera en la muerte? Y era esto, y no indignación, lo que una vez más hizo que este teantrópico efluvio estremeciera su ser, cuando otra vez «se conmovió vehementemente en su espíritu».

Y ahora se hallaban ya frente a la cueva que era la tumba de Lázaro. Él les mandó que apartaran la gran piedra que cubría la entrada. En el profundo silencio que siguió antes de la obediencia sólo se levantó una voz. Era la de Marta. Jesús no había dicho nada de resucitar a Lázaro. ¿Qué es lo que iba a hacer? ¿Pensó Marta que Jesús deseaba contemplar una vez más el rostro del muerto? Algo indescriptible se apoderó de ella. No se atrevía a creer; no se atrevía a dejar de creer. ¿No es posible que temiera un fracaso, pero, sin embargo, tendría reparos o dudas al pensar en Cristo en presencia de la corrupción que ya empezaba, delante de estos judíos... y, con todo, como nos ocurre con frecuencia, todavía le amaba a pesar de su falta de fe? Era una idea común entre los judíos que la corrupción comenzaba en el cuarto día; que la gota de hiel, que había caído de la espada del ángel y causado la muerte, estaba haciendo su efecto, y que cuando la cara cambiaba, el alma se despedía del lugar de descanso del cuerpo (Abh. Z. 20 *b*; B. 100; Vayyik. R. 18). Jesús dijo sólo una frase de suave reprensión, recordándole lo que le había dicho antes y el mensaje que Él le había enviado por el mensajero que le había traído la noticia de la enfermedad

de Lázaro (Juan 11:4), pero llena de calma majestuosa y la consciencia de su divino poder. Y ahora la piedra es empujada a un lado. En estos momentos lo único apropiado es la oración: acción de gracias al Padre por haberle «oído», no ya con respecto a la resurrección de Lázaro, que esto iba a ser su propia obra, sino por la ordenación de las circunstancias todas. La petición y la acción de gracias de Jesús tienen por objeto los que estaban presentes, porque Él sabía que el Padre siempre le oía; para que muchos pudieran creer que el Padre le había enviado. ¡Enviado por el Padre —no venido por su propia cuenta, no enviado por Satanás—, y enviado para hacer su voluntad!

Y al hacer su voluntad, *era* la resurrección y la vida. En el silencio se oye de repente una orden; un clamor resuena en los oídos del durmiente; un fulgor de la propia luz de Dios en la oscuridad, y las ruedas de la vida se mueven de nuevo al salir de Él Vida. Y todavía con los pies y las manos atadas por las vendas, y el rostro cubierto por el sudario, Lázaro salió fuera, estremecido y silencioso, a la fría luz del día en la tierra. Y en aquella multitud, ahora más pálida y estremecida que el hombre atado en sus vendas, el único que mantenía una calma majestuosa era Él, que antes se había estremecido y sentido turbado, y ahora les manda: «Desatadle, y dejadlo ir.»

No sabemos nada más. La Santa Escritura muestra en esto también su paternidad divina y la realidad de lo que está registrado en ella. Levantado el velo momentáneamente, cae de nuevo sobre la oscuridad del Lugar Santísimo, en el cual sólo hay el arca de la presencia y el vaho del incienso de nuestra adoración. Lo que sucedió después —cómo le desataron, qué dijeron todos, qué gracias, alabanza y adoración pronunciaron las hermanas, o cuáles fueron las primeras palabras de Lázaro— eso no lo sabemos. Y mejor así. ¿Recordó Lázaro algo del pasado reciente, o bien al rasgarse la tumba se rasgó también el pasado: el despertar tan súbito, la transición tan grande, que nada permaneció de la visión esplendorosa, tal como en la maravillosa leyenda judía que nos dice que, antes de entrar en este mundo, el alma de un niño ha visto todo el cielo y el infierno, el pasado, el presente y el futuro, pero que cuando el ángel le toca en la boca para despertarle a este mundo, todo lo visto ha desaparecido de su mente? Una vez más decimos: No lo sabemos, y es mejor así.

Y con esto se interrumpe abruptamente el relato. Algunos de los que habían visto creyeron en Él; otros se fueron corriendo a Jerusalén para decirlo a los fariseos. Entonces con toda premura se reunieron los miembros

11. Sobre el Sanedrín, ver más adelante en el Libro V.

del Sanedrín,[11] no para juzgar a Jesús, sino para deliberar qué debían hacer. Ellos no ponían en duda que Él estaba realmente haciendo estos milagros. De modo similar, todos, todos, excepto uno o dos, no tenían duda alguna sobre el origen de estos milagros, que eran reales, pero[12] eran realizados por medio de la actividad satánica —y tanto más tremendos cuanto más cierto era este hecho—. Pero tanto si eran realmente poder satánico o meramente un acto ilusorio de Satanás, había por lo menos una cosa evidente: que si se dejaba la cosa así todos los hombres creerían en Él. Por ello, si Él capitaneaba el movimiento mesiánico de los judíos como nación, tanto la ciudad como el Templo judío, e Israel como nación, perecerían en la lucha contra Roma. Pero ¿qué había que hacer? No tenían valor, aunque tuvieran el deseo, para cometer un asesinato judicial, hasta que el que era Sumo Sacerdote, Caifás, les recordó el bien conocido adagio judío: «Es mejor que un hombre perezca, que no que perezca toda la nación» (Ber. R. 94; comp. también 91 y la Midr. sobre Eclesiastés 9:18). Incluso así, el que hablaba era el Sumo Sacerdote; y por última vez, si bien al pronunciar la sentencia habló para siempre contra sí mismo y el cargo que ostentaba; habló a través de él la voz de Dios, no con respecto al consejo de homicidio, sino esto: que su muerte sería por «toda la nación»; es más —añade Juan— no sólo por la nación, sino para congregar en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos.

Ésta fue la última profecía en Israel; con la sentencia de muerte del verdadero Sumo Sacerdote de Israel murió la profecía en Israel, murió el Sumo Sacerdocio en Israel. Había pronunciado su misma sentencia.

Éste fue el primer viernes de la tenebrosa decisión. A partir de entonces sólo quedaba concertar los planes para realizarla. Alguien, quizá Nicodemo, envió palabra a Jesús de la reunión secreta y de la decisión de los sanedristas. Aquel viernes y el sábado siguiente descansó en Betania con la misma calma majestuosa que había mostrado en la tumba de Lázaro. Luego se retiró lejos, a los límites oscuros de Perea y Galilea, a una ciudad cuya misma localización es ahora desconocida.[13] Y allí siguió con sus discípulos, apartado de los judíos, hasta que hizo su entrada final en Jerusalén.

12. La duda respecto a su realidad procedería, naturalmente, de los saduceos en el Sanedrín. Se recordará que tanto Caifás como los principales sacerdotes pertenecían a este partido.

13. La «ciudad» llamada Efraín no ha sido localizada. Muchos escritores modernos la identifican con la Efraín o Efrón de 2º Crónicas 13:19, en las cercanías de Betel, y cerca del desierto de Bet-avén. Pero el texto parece requerir un lugar en Perea y cerca de Galilea.

XXII

El viaje a Jerusalén. Partida de Efraín por el camino de Samaria y Galilea. Curación de los diez leprosos. Discurso profético del Reino venidero. Sobre el divorcio: Ideas judaicas sobre el mismo. La bendición de los niños

Mateo 19:1, 2; Marcos 10:1; Lucas 17:11; Lucas 17:12-19; Mateo 19:3-12; Marcos 10:2-12; Mateo 19:13-15; Marcos 10:13-16; Lucas 18:15-17

El breve período de reposo y conversación tranquila con sus discípulos en el retiro de Efraín había terminado, y el Salvador de los hombres preparó su último viaje a Jerusalén. Los tres Evangelios sinópticos lo señalan, aunque con detalles variados (Mateo 19:1, 2; Marcos 10:1; Lucas 17:11). Por la mención de Galilea por Mateo, y por Lucas de Samaria y Galilea —o, más correctamente, «entre (a lo largo de las fronteras de) Samaria y Galilea»— podemos barruntar que, al partir de Efraín, Cristo hizo un breve rodeo a lo largo de la frontera norte a algún lugar en el borde sur de Galilea

—quizá para encontrarse en algún punto con los que tenían que acompañarle en su viaje final a Jerusalén—. Esta sugerencia, porque no es más que esto, no es en sí improbable, puesto que algunos de los seguidores inmediatos de Cristo podían, como es natural, hacer una breve visita a sus amigos de Galilea antes de subir a Jerusalén. Y esto es confirmado más adelante, además, por la noticia de Marcos (Marcos 15:40, 41) de que entre los que habían seguido a Cristo había «muchas mujeres que subieron con Él a Jerusalén». Porque podemos estar prácticamente seguros que estas «muchas mujeres» no habían ido con Él en el otoño previo de Galilea a la Fiesta de los Tabernáculos, ni estuvieron con Él en la Fiesta de la Dedicación, ni habían estado con Él en Betania.[1] Todas estas dificultades quedan explicadas si, como sugerimos, suponemos que Cristo había salido de Efraín, a lo largo del borde de Samaria, e ido a un lugar en Galilea, y hubiera encontrado allí a los discípulos suyos que habían de subir con Él a Jerusalén. Todos juntos formarían una de las compañías festivas que viajaban a la Fiesta Pascual; ni habría nada de extraño o excepcional en la aparición de un grupo así, en este caso bajo la dirección de Jesús.

Otra noticia muy importante la proporcionan Mateo y Marcos, o sea, que durante este viaje por Perea «grandes multitudes» salían y le seguían, y que «Él los curaba» (Mateo) y «los enseñaba» (Marcos). Esto explica los incidentes y discursos por el camino, y también que, entre los muchos sucesos, los evangelistas hayan seleccionado para su testimonio los que les parecieron más importantes o interesantes, o bien más en consonancia con los planes de sus respectivas narraciones.[2]

1. Así, para empezar, Lucas solamente refiere el primer incidente por el camino (Lucas 17:12–19), y su primer discurso (vv. 20–37). No es difícil comprender la razón de ello. Para uno que, como Mateo, había seguido a Cristo en su ministerio en Galilea, o que, como Marcos, había sido el amanuense de Pedro, no habría habido nada tan peculiar o interesante en la curación de los leprosos como para introducirlo en el cuadro tan repleto de estos últimos días. Verdaderamente, los dos ya habían registrado lo que puede ser considerado una curación *típica* de leprosos (Mateo 8:2–4; Marcos 1:40–45). Pero Lucas no había registrado esta clase de curación antes; y la restauración de los *diez* al mismo tiempo parecería al «médico amado» algo no sólo nuevo en su narración, sino de la mayor importancia. Además, ya

1. En realidad, todo viaje prolongado y con un propósito indefinido habría sido del todo contrario a las costumbres judías. No así, por supuesto, el viaje de las compañías festivas a la Fiesta Pascual.

2. Esto se verá más claramente cuando estudiemos la historia de Zaqueo y la cura del ciego de Jericó.

hemos visto que la historia de todo el ministerio al este del Jordán es peculiar de Lucas; y no podemos por menos que pensar que fue el fruto de toda una serie de pesquisas personales hechas por el evangelista en el lugar en que ocurrieron, a fin de suplementar lo que le parecería a él un vacío en los Evangelios de Mateo y de Marcos. Esto explicaría la plenitud de riqueza de detalle por lo que se refiere a incidentes, y, por ejemplo, la introducción de la historia de Zaqueo, que Marcos, o mejor Pedro, pero especialmente Mateo (él mismo, un tiempo un publicano), podía pensar que era tan semejante a lo que ya habían presenciado y referido con tanta frecuencia, que no valía la pena volverlo a repetir. En la misma forma explicamos que Lucas registre el discurso predictivo de Cristo del advenimiento del Reino mesiánico (Lucas 17:20–37). Este discurso está evidentemente en su lugar al comienzo del último viaje de Cristo a Jerusalén. Pero los otros dos evangelistas funden en él la información de otras explicaciones sobre el mismo tema que Jesús hizo durante sus últimos días sobre la tierra (Mateo 24: Marcos 13).

Es una nueva confirmación de nuestra sugerencia sobre el camino que siguió Jesús el hecho de que de los diez leprosos que encontraron al comienzo de su viaje, cuando entraban en una aldea, uno de ellos fuera samaritano. Es posible que el distrito estuviera infestado de lepra; o que estos leprosos, al oír las noticias de que Jesús se acercaba, se hubieran reunido allí a toda prisa. Había disposiciones estrictas en la Ley judía, como se ha explicado en otro lugar (Libro III, cap. XV), de que los leprosos tenían que permanecer fuera de la aldea, y por tanto se hallaban lejos de Aquel a quien ellos ahora clamaban misericordia. Y, sin tocarles, o incluso mandar que fueran curados, Cristo les ordenó que fueran y se mostraran curados a los sacerdotes. Para esto, como se recordará, no era necesario ir a Jerusalén. Todo sacerdote podía declarar «inmundo» o «limpio», siempre y cuando los solicitantes se presentaran uno a uno, y no en compañía (Neg. iii. 1), para la inspección. ¡Y éstos se pusieron en camino por orden de Cristo, incluso antes de que realmente hubieran experimentado la curación! Tan grande era su fe, y, no podríamos casi decir, la creencia general por todo el distrito, en el poder del «Maestro». Y cuando iban a ver al sacerdote, la nueva vida comenzó a circular por sus venas. Empezaron a sentir la salud restaurada, como siempre ocurre, no antes, ni aun después de creer, sino en el acto de obediencia de una fe que no ha experimentado todavía la bendición.

Pero ahora se echa de ver la diferencia característica entre estos hombres. De los diez, todos ellos receptores del beneficio, los nueve judíos siguieron su camino —es de suponer para ir a ver a los sacerdotes—, en tanto que

el samaritano volvió hacia atrás, dando gracias a Dios por la curación. Todo este suceso no tiene por qué haber requerido más que unos minutos, y Jesús, con sus seguidores, es posible que estuvieran todavía en el mismo lugar en que ordenaron a los diez leprosos que se mostraran a los sacerdotes.[3] Es posible que les siguiera con los ojos cuando, sólo a unos pasos en el camino de la fe, la salud entró en ellos, y el samaritano agradecido, con grandes gritos de alabanza, se apresuró a regresar hacia su Sanador. Ahora ya no se quedó a distancia, sino que en humilde reverencia se postró a los pies de Aquel a quien había dado gracias. Este samaritano había recibido más que vida nueva y salud para el cuerpo: había hallado vida y curación espiritual.

Pero ¿por qué no regresaron los nueve judíos? Con toda seguridad, tienen que haber mantenido la misma fe cuando buscaron primero la ayuda de Cristo, y todavía más cuando emprendieron el camino hacia los sacerdotes antes de haber experimentado la curación. Pero quizá, considerándolo desde nuestro punto de vista, es posible que estimemos en exceso la fe de estos hombres. Si recordamos las ideas de los judíos en aquel tiempo, y la sucesión constante de curas milagrosas —sin un solo fracaso— que habían sido presenciadas aquellos años, no puede parecer extraño que estos leprosos acudieran a Jesús. Ni tampoco implicaba una fe mucho mayor, dadas las circunstancias, el que fueran a los sacerdotes por orden suya, entendiéndose, naturalmente, que estuvieran o que iban a estar curados. Pero era muy diferente el volver y caer de rodillas a los pies de Él en adoración y acción de gracias humilde. Esto hizo del hombre un discípulo.

Aquí surgen muchas preguntas: ¿Se separaron estos nueve judíos del samaritano cuando estuvieron curados, cuando la calamidad que los unía como hermanos había sido quitada? La historia de la Iglesia y de los individuos cristianos proporciona, por desgracia, muchos casos análogos. ¿O bien fueron a los sacerdotes estos nueve judíos, en su nuevo legalismo y obediencia a la letra, olvidándose de que, al obedecer la letra, violaban el espíritu de la orden de Cristo? De esto también hay muchos casos paralelos que vienen a la memoria. ¿O bien fue el orgullo judío, que consideraba que tenía derecho a las bendiciones, y las atribuía, no a la misericordia de Cristo, sino a Dios, es decir, a su propia relación como Israel a Dios? O, lo que parece más probable, ¿era simplemente ingratitud judía

3. Como hacemos notar en Lucas 17:14, la instrucción para que se mostraran es «a los sacerdotes» (en plural), lo cual es otro punto de evidencia impensada sobre la autenticidad del relato.

y descuido de la bendita oportunidad que ahora estaba a su alcance —un estado mental demasiado característico de aquellos que no conocieron «el tiempo de su visitación»— y que llevó al descuido, rechazo y, finalmente, pérdida de Cristo? Ciertamente, el Señor puso énfasis en el tremendo contraste en esto entre los hijos de la casa y los extranjeros.[4] Y aquí tenemos otra lección importante con respecto a lo milagroso en los Evangelios. Esta historia muestra el poco valor o eficacia espiritual que dan a los milagros, y lo esencialmente diferente a este respecto de su tendencia que vemos en las historias legendarias. La lección que sacamos de este caso es que podemos esperar, y aun experimentar, milagros sin ninguna fe real en el Cristo; creyendo, ciertamente, en su poder, pero sin entrega y rendición a su soberanía. Según los Evangelios, uno podía o bien buscar beneficio de Cristo, o recibir a Cristo por medio de este beneficio. En un caso, el beneficio buscado era el objeto; en el otro, el medio; en el uno, era el objetivo; en el otro, la ruta del mismo; en el uno traía curación; en el otro, salvación; en el uno, al final se apartaba; en el otro, llevaba a Cristo y al discipulado. Y, así, Cristo ahora dijo a este samaritano: «Levántate, y prosigue tu camino; tu fe te ha sanado.» Pero para todos los tiempos hay aquí para la Iglesia lecciones que deben ser distinguidas muy bien.

2. El discurso acerca de la venida del Reino, que es consignado, referido por Lucas, inmediatamente después de la curación de los diez leprosos (Lucas 17:20–37), será considerado mejor en relación con la afirmación más plena de las mismas verdades al término del ministerio de nuestro Señor (Mateo 24). Fue pronunciado probablemente un día o dos después de la curación de los leprosos, y marca un nuevo estadio en el viaje desde Perea hacia Jerusalén. Porque aquí encontramos una vez más a los fariseos haciendo preguntas (Lucas 17:20). Esta circunstancia, como se verá al punto, es de gran importancia, ya que nos lleva a la última mención de una interpelación por los fariseos (Lucas 16:14).

3. Esto nos lleva a lo que consideramos, en cuanto al tiempo, como el próximo discurso de Cristo en este viaje, registrado por Mateo y por Marcos, éste en forma más breve (Mateo 19:3–12; Marcos 10:2–12). Estos evangelistas lo colocan inmediatamente después de su noticia del comienzo de este viaje (Mateo 19:1, 2; Marcos 10:1). Por razones previamente indicadas,

4. El equivalente de esta palabra sería נָכְרִי. Esto, como se puede mostrar mediante muchos pasajes, significa no ya extranjero, sino no judío. Así, las expresiones *Nokhri* e *Yisrael* son usadas constantemente para contrastar nojudíos de judíos. Al mismo tiempo, hay que admitir que en Demai iii. 4, el *Nokhri* es también distinguido del *Cuthean* o samaritano. Pero esto verlo en la nota explicatoria de Maimónides, referida por Surenhusius, vol. i., p. 87.

Lucas inserta la curación de los leprosos y el discurso profético, en tanto que los otros dos evangelistas los omiten. Por otra parte, Lucas omite el discurso presentado aquí por Mateo y Marcos, porque, como podremos ver fácilmente, este tema, desde el punto de vista de su Evangelio, no parece de tanta importancia como para requerir inserción en un relato de sucesos seleccionados.

El tema de este discurso —una respuesta a las preguntas de los fariseos— es una exposición de la enseñanza de Cristo con respecto a la Ley judía y la práctica del divorcio. La introducción de este tema en los relatos de Mateo y Marcos parece, quedándonos cortos, bastante abrupta. Pero se elimina por completo la dificultad, y, más aún, se cambia en evidencia no planeada, cuando lo enmarcamos con la historia general. Cristo ha avanzado más adelante en su viaje, y ahora ya empieza a encontrar a fariseos hostiles. Se recordará que Él los había encontrado antes en la misma porción del país (Lucas 16:14) (ver cap. XVIII de este Libro) y había contestado a sus burlas y objeciones, entre otras cosas, acusándoles de quebrantar en espíritu esta Ley de la cual profesaban ser los exponentes y representantes. Y Él lo había demostrado con referencia a sus ideas y enseñanzas sobre el tema del divorcio (Lucas 16:17, 18). Esta «herida» parece haberse enconado en su mente. Probablemente ellos también imaginaban que sería fácil mostrar sobre este punto una diferencia marcada entre la enseñanza de Jesús y la de Moisés y los rabinos y así fomentar el sentimiento popular contra Él. En consecuencia, cuando estos fariseos encontraron una vez más a Jesús, ahora en su viaje a Judea, volvieron al tema precisamente donde lo habían interrumpido cuando habían estado con Él la última vez, ahora con el úni-co propósito de «tentarle». Quizá tenían también la esperanza de que si conseguían que Cristo se declarara contra el divorcio en Perea —el territorio de Herodes— podrían conseguir azuzar el odio implacable de Herodías contra Él, como habían hecho antes con el Bautista (Meyer y otros).

Pero su objetivo principal, evidentemente, era el implicar a Cristo en una controversia con algunas de las escuelas rabínicas. Esto se ve por la forma en que le hicieron la pregunta: si era lícito que un hombre repudiara a su mujer «por cualquier causa» (Mateo 19:3). Marcos, que sólo da un informe condensado, omite esta cláusula; pero en los círculos judíos toda la controversia entre los diferentes maestros se centraba sobre este punto. Todos admitían que el divorcio era legal, y la única cuestión era sobre qué base. No vamos a entrar aquí en la cuestión de mal gusto sobre el «divorcio» entre los judíos, a la cual el Talmud dedica un tratado especial (Gittin). No puede haber, sin embargo, la menor duda que la práctica era desaconsejada por

muchos de los mejores rabinos, tanto de palabra[5] como con el ejemplo;[6] y tampoco del hecho de que la Ley judía era muy cuidadosa con los intereses de la mujer. De hecho, si aparecía alguna duda en cuanto a la validez de la carta de divorcio, la Ley siempre se pronunciaba contra el divorcio. Al mismo tiempo, en la práctica popular, el divorcio tiene que haber sido muy frecuente, en tanto que los principios que forman la base de la legislación judía sobre el tema son muy objetables.[7] Éstos eran, a su vez, debidos a la estima relativamente baja de la mujer, y a la idea no espiritual de la relación matrimonial. El Cristianismo ha sido el primero en elevar a la mujer a su posición propia, no dándole una nueva, sino restaurando y desarrollando la que se le había asignado en el Antiguo Testamento. De modo similar, por lo que se refiere al matrimonio, el Nuevo Testamento, que quisiera hacernos, en un sentido, «eunucos para el Reino de Dios», también ha restaurado y finalmente desarrollado lo que el Antiguo Testamento había implicado ya. Y esto es parte de la lección enseñada en este discurso, tanto a los fariseos como a los discípulos.

Para empezar, el divorcio (en el sentido legal) era considerado como un privilegio concedido no sólo a Israel, sino a los gentiles (Jer. Kidd. 58 *c*; Ber. R. 18). Sobre la pregunta: ¿qué constituía motivo para el divorcio?, las escuelas se hallaban divididas. Partiendo de la sola base para el divorcio mencionada en Deuteronomio 24:1: «una cuestión de vergüenza [literalmente desnudez]», la Escuela de Shammai aplicaba la expresión sólo a transgresiones morales (Gitt. ix. 10), y, ciertamente, de modo exclusivo a la falta de castidad (Bemidb. R. 9, ed. Vars., p. 29, hacia la mitad). Se ha declarado que si una mujer era tan intrigante como la mujer de Acab, o (según la tradición) la mujer de Coré, sería bueno que el marido no se divorciara de ella excepto en el caso de adulterio (Gitt. 90 *a*; Sanh. 22 *a* y *b*). Al mismo tiempo, esto no debe ser considerado como un principio legal fijo, sino más bien como una opinión y buen consejo para la conducta. Los mismos pasajes de los cuales se sacan las citas anteriores, dan también lamentable evidencia de la laxitud de miras y de prácticas corriente. Y la Ley judía indudablemente permitía el divorcio por casi todos los motivos;

5. Así, el tratado talmúdico sobre el «Divorcio», aunque insistía en que era un deber en caso de pecado, termina con las palabras: «El que se divorcia de su primera mujer, el mismo altar derrama lágrimas sobre él» (Gitt. 90 *b*, últimas líneas; comp. Malaquías 2:13–16).

6. El ejemplo de uno que se negó a divorciarse, incluso de una mujer muy desagradable y quisquillosa, es el del rab. Chiya, mencionado en Yebam. 63 *a*, hacia el fin.

7. Hay dos ejemplos despreciables de rabinos que hicieron proclamación de su deseo de casarse por un día (en un lugar extraño, y luego divorciarse). Son mencionados en Yoma 18 *b*.

la diferencia radicaba, no respecto a lo que era legal, sino sobre qué terreno un hombre debía poner la Ley en movimiento y hacer uso de la absoluta libertad de lo que se le concedía. De ahí que es una seria equivocación por parte de los comentaristas el poner la enseñanza de Cristo sobre este tema como si estuviera en el lado de Shammai.

Pero la Escuela de Hillel adoptaba principios diferentes. Tomaba las palabras «cosa de vergüenza» en el sentido más amplio posible, y declaraba que había base para el divorcio si una mujer echaba a perder la cena de su marido (Gitt. 90 *c*).[8] El rabino Akiba pensaba que las palabras (Deuteronomio 24:1) «si no encuentra favor en tus ojos» implicaban que era suficiente que un hombre encontrara a otra mujer más atractiva que su esposa. Todos están de acuerdo en que la falta moral grave hace del divorcio un deber (Yebam. 63; Gitt. 90 *a, b*), y que en estos casos no podía volverse a tomar a la mujer (Gitt. iv. 7). Según la Mishnah (Keth. vii. 6), las mujeres no sólo podían ser divorciadas, sino que perdían su dote si transgredían contra la Ley de Moisés o de Israel. Lo primero es explicado como implicando una infracción de las leyes del diezmo, de poner aparte las primicias de la masa o de la purificación. Lo último es explicado como refiriéndose a ofensas tales como presentarse en público con la cabeza descubierta, pasar el tiempo charlando por las calles, hablar con hombres, a lo cual se añade el de altercar y reñir, o hablar con desprecio a los padres del marido en su presencia. Una mujer pendenciera (Erub. 41 *b*) podía ser ciertamente repudiada (Yebam. 63 *b*); la mala fama y la esterilidad (diez años) eran consideradas como motivos válidos para el divorcio (Gitt. iv. 7, 8).

Aunque estos principios difieren de modo incomparable con la enseñanza de Cristo, podemos repetir que no hay comparación real posible entre Cristo y el más estricto de los rabinos, puesto que ninguno de ellos como Jesús *prohibía* realmente el divorcio (excepto en caso de adultero), ni tampoco había establecido los principios elevados y eternos que Jesús había enunciado. Pero podemos comprender cómo, desde el punto de vista judío, para

8. Se ha hecho un intento extraordinario para explicar la expresión (תבשילו הקדיחה, «quema su comida») en el sentido de «es causa de deshonra para él». Pero (1) en dos pasajes citados como refiriéndose a este significado (Ber. 17 *b*, Sanh. 103 *a*, segunda línea desde la base) la expresión no es el equivalente preciso de «traer deshonor», sino que en los dos casos la adición de las palabras «en público» (ברבים) marca el sentido figurativo usado. El significado real de la expresión en los dos pasajes referidos es: a uno que trae deshonra sobre aquello que le ha sido enseñado y ha aprendido. Pero (2) en Gitt. ix. 10; 90 *a*; Bemidb. R. 9 no hay indicación de ningún uso figurativo de la expresión, y los comentaristas lo explican como quemar un plato, «sea con el fuego o con sal»; en tanto (3) que la expresión va seguida de un sorprendente permiso a divorciarse si se encuentra una mujer más agradable.

ponerle a prueba, le harían la pregunta de si era legítimo divorciarse de la esposa «por cualquier causa». Evitando estas sofisterías, el Señor apeló directamente a la autoridad más alta: la instauración por Dios de la institución del matrimonio.

Él, que al principio [desde el principio, originalmente, מרישא] los hizo varón y hembra, en la relación matrimonial «los había unido», interrumpiendo toda otra relación, incluso la más próxima, para que fuera «una carne» —esto es, una unión que era una unidad—. Éste fue el hecho ordenado por Dios. Se sigue, que *eran* uno —y lo que Dios había querido que fuera uno, el hombre no lo debía separar—. Luego viene la objeción natural rabínica de por qué, en este caso, Moisés había mandado dar carta de divorcio y repudiarla. Nuestro Señor replicó indicando que Moisés no había ordenado el divorcio, sino que lo había tolerado a causa de la dureza de su corazón, y que en este caso había ordenado que se diera una carta de divorcio para protección de la mujer. Y este argumento apelaría más vigorosamente a ellos, por cuanto los mismos rabinos enseñaban que una concesión algo similar había sido hecha por Moisés (Deuteronomio 21:11) con respecto a las mujeres cautivas de guerra, como dice el Talmud, «a causa de los malos impulsos» (Kidd. 21*b*). Pero esta separación —continuó el Señor— no había sido provista en la institución original, que era una unión para la unidad. Sólo una cosa podía poner fin a esta unidad: su absoluta ruptura. De ahí que el divorciarse de la esposa (o del marido) en tanto que esta unidad duraba, y casarse con otra, era adulterio, porque, como el divorcio era nulo delante de Dios, todavía subsistía el matrimonio original, y, en este caso, la Ley rabínica también lo habría prohibido. La Ley judía, que considera el matrimonio con una mujer divorciada, bajo todas las circunstancias, como desaconsejable (Pes. 112 *a*), prohibía en absoluto el del adúltero con la adúltera (Sot. v. 1).

Dígase lo que se diga con relación a la «dureza del corazón» en la sociedad moderna, en favor de la relajación de la ley del divorcio de Cristo, que confina la disolución del matrimonio a un motivo (el adulterio), porque entonces la unidad de lo hecho por Dios ha sido quebrantada por el pecado, un retroceso así no estaba en la intención de Cristo, ni puede ser considerado legítimo ni por la Iglesia ni por los discípulos individuales. Pero que los fariseos habían juzgado rectamente cuando «le pusieron a prueba» sobre cuál sería el sentimiento popular sobre el tema, se puede ver por lo que «sus discípulos» (no precisamente los apóstoles) le dijeron después. Esperaron a expresar su disentimiento hasta que estuvieran a solas con Él, «en la casa» (Marcos 10:10), y entonces hicieron constar que si las cosas eran como enseñaba Cristo, sería mejor no casarse. A lo cual el Señor replicó (Mateo

19:10–12) que este «dicho» de los discípulos,[9] «no es bueno casarse», no puede ser aceptado por todos los hombres, sino sólo por aquellos para quienes ha sido dado. Porque hay tres casos en que puede considerarse la abstinencia del matrimonio legítimamente. En dos de estos casos la cosa era natural; y donde no lo era, un hombre podía, «por causa del Reino de los cielos» —esto es, en el servicio de Dios y de Cristo—, tener todos sus pensamientos, sentimientos e impulsos tan ocupados en este servicio que no había otros. Porque hemos de estar alerta aquí de un posible doble malentendido. No se trata de una mera abstinencia del matrimonio, junto, quizá, con lo que los reformadores alemanes llamaba *immunda continentia* (continencia no casta), la que aquí es elogiada, sino una preocupación interior con el Reino de Dios tal que quitaría todos los demás pensamientos y deseos.[10] Es esto lo que requiere que sea «dado» por Dios; y que «el que es capaz de comprender (o aceptar) esta doctrina» —el que tiene capacidad moral para ello— es llamado para que lo reciba. Además, no hay que imaginarse que esto implica ninguna orden de celibato; sólo habla de los que en el servicio activo del Reino sienten que todos sus pensamientos están ocupados en la obra, de tal forma que los deseos e impulsos de entrar en matrimonio no existen para ellos (comp. 1ª Corintios 7:1, 25–40).

4. El nuevo suceso es registrado por los tres evangelistas (Mateo 19:13–15; Marcos 10:13–16; Lucas 18:15–17). Probablemente ocurrió en la misma casa donde los discípulos habían hecho preguntas a Cristo acerca de su enseñanza sobre la relación divinamente sagrada del matrimonio. Y el relato de la bendición de los «niños» sigue de modo apropiado a la enseñanza anterior. Es una escena de gran dulzura y ternura, en que todo es como debía esperarse —¡ay!, incluso la conducta de los apóstoles, cuando recordamos su incapacidad reciente para sentir afinidad y simpatía con la enseñanza del Maestro—. Y es totalmente distinto de lo que la leyenda judía habría inventado para su Mesías. Podemos comprender que, cuando uno que hablaba y obraba así descansaba en la casa, las madres judías le hubieran traído algunos «niños pequeños» para que «Él los tocara, y poniéndoles las manos sobre ellos, orara». ¡Qué poder de santidad tienen que haber creído estas madres que había en su contacto y oración; qué vida había en Él y venía de Él; qué bondad y ternura tienen que haber sido las suyas cuando las madres se atrevieron a llevarle estos niños pequeños! Porque cuán

9. Éste es el punto de vista tomado por la mayoría. Pero «el dicho» o doctrina puede sin dificultad referirse también a lo dicho por Cristo.

10. Porque no es meramente practicar la continencia externa, sino el pasar a ser en la mente y en el corazón un eunuco.

contrario es esto a todas las nociones judaicas, y qué incompatible con la supuesta dignidad de un rabino, según se puede ver por la repulsa de los discípulos. Era una ocasión y un acto en que, como nos informa el relato más pleno y pictórico de Marcos, Jesús «se indignó», la única vez que se usa esta palabra para nuestro Señor,[11] y les dijo: «Dejad a los niños, y no les impidáis que vengan a mí, porque de los tales es el Reino de los cielos.» Luego les hizo notar a sus discípulos su grave error, repitiéndoles lo que al parecer habían olvidado (Mateo 18:3): que para entrar en el Reino de Dios hay que ser aceptado como por un niño pequeño; que aquí no se trataba de calificaciones intelectuales, ni de distinciones debidas a un gran rabino, sino sólo de humildad, receptividad, mansedumbre, y un simple acudir y confiar en Cristo. Y, así, tomando en sus brazos a los niños pequeños, los bendijo, y con ello consagró para siempre esta vida infantil que el amor y la fe de los padres le habían llevado; bendita también por la imposición de sus manos, como si dijéramos, «ordenada», como plenamente creemos para siempre, «fuerza a causa de sus enemigos».

11. Los otros lugares en que se usa el verbo son: Mateo 20:24; 21:15; 26:8; Marcos 10:41; 14:4; Lucas 13:14; el substantivo en 2ª Corintios 12:11.

XXIII

Los últimos incidentes de Perea. El joven rico que se marchó triste. El dejarlo todo por Cristo. La profecía de su Pasión. La petición de Salomé, y de Jacobo y Juan

Mateo 19:16-22; Marcos 10:17-22; Lucas 18:18-23; Mateo 19:23-30; Marcos 10:23-31; Lucas 18:24-30; Mateo 20:17-19; Marcos 10:32-34; Lucas 18:31-34; Mateo 20:20-28; Marcos 10:35-45

A medida que nos acercamos a la meta, la historia maravillosa parece aumentar en ternura y emoción. Es como si toda la condescendencia amante del Maestro estuviera ocupada en estos días; toda la necesidad apremiante y la debilidad humana de sus discípulos. Y con igual compasión mira las dificultades de los que procuran en verdad ir a Él, y las que, brotando desde fuera, o aun del yo y del pecado, asedian a los que ya han acudido. Tratemos reverentemente de seguir sus pasos y aprender de sus palabras.

«Cuando salía Jesús para ponerse en camino» (Marcos), posiblemente temprano por la mañana, dejando la casa en que él había tomado en sus

brazos a los niños y los había bendecido, tuvo que detenerse. Había «un joven», probablemente un miembro de la Sinagoga local, que había venido con gran prisa, «corriendo», y, con un gesto humilde (arrodillándose), le preguntó lo que para él, y para todos, es muy importante. Recordando que debemos a Marcos los trazos o pinceladas más gráficos, Mateo da, sin embargo, un informe más completo de las palabras que se dijeron, por lo que seguiremos a Mateo (19:16). No sólo hay más detalle en el relato, sino que elimina algunas de las dificultades de la exposición. El original en Mateo omite la palabra «bueno» después de «Maestro», con lo que con su versión se eliminaría la evidente dificultad de que en ningún caso que se registre se llama a un rabino judío «maestro bueno», y con ello la respuesta de Jesús «¿Por qué me llamas bueno?, etc.» Sin embargo, no cabe la menor duda que Marcos y Lucas están de acuerdo con el «Maestro bueno», y esto explicaría la extrañeza causada por esta expresión que daría lugar a que Jesús contestara al instante: «¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno sino uno: Dios.» En todo caso, la designación de Dios como el único «bueno» está de acuerdo con uno de los títulos dados a Él en los escritos judíos: «El único bueno del mundo» (טובו של צלם) (Pesiqta, ed. Buber, p. 161 *a*, últimas líneas).

La pregunta básica que hace el joven rabino la hallamos con frecuencia en los escritos judíos, presentada por un rabino a sus discípulos. Entre las diferentes respuestas que se dan no tenemos por qué extrañarnos que también se indique la observancia de la Ley (Ber. 5 *a*, hacia la mitad; Ab. Zar. 19 *b*). Pero aquí, de nuevo, la semejanza es sólo de forma, no de sustancia. Porque, como se puede notar en el relato más completo de Mateo, Cristo lleva al joven hacia arriba, a través de la tabla de las *prohibiciones* de actos, al primer mandamiento positivo de acto, y luego, en una rápida transición, a la sustitución del décimo mandamiento, en su forma negativa, por la forma más amplia y abarcativa «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18). Todo judío que perteneciera a los gobernantes, o gente principal — y especialmente uno tan sincero y deseoso de cumplir—, habría contestado al instante a la pregunta sobre los cuatro primeros mandamientos con un «Sí», y esto no por autojustificación, sino de veras, aunque ignorando su verdadera profundidad. Y aquí no había tiempo para pararse en una discusión detenida y dar instrucción; sólo para despertarle rápidamente y llevarle, si fuera posible, de ser un corazón sincero atraído hacia el Maestro, al verdadero discipulado. Es mejor, aquí, empezar por lo que se admitía como obligatorio —los diez mandamientos— y llevarle, desde el que era menos probable que fuera quebrantado, paso a paso, hacia arriba, al que era más probable que despertara conciencia de pecado.

Y el joven gobernante no contestó como aquel otro fariseo intentando entrar en una disputa rabínica sobre «¿Quién es mi prójimo?» (Lucas 10:29), sino que con la sinceridad de un corazón veraz contestó: «He guardado todas estas cosas desde mi juventud»; se entiende en cuanto le era posible recordar. En esto Mateo le hace preguntar: «¿Qué me falta todavía?» Incluso si no hubiera hecho la pregunta, que no se halla en los otros dos evangelistas, podría haberse entendido por lo que sigue. Hay un anhelo elevado, intenso, sincero, genuino, generoso, entusiasta, en el alma juvenil cuando la juventud no ha sido emponzoñada por el aliento del mundo o deteriorada por la podredumbre del vicio. El alma suspira por lo verdadero, lo elevado, lo mejor, e incluso si la fuerza falla en conseguirlo, todavía deseamos con anhelo, buscando la forma de subir hacia arriba. Éste debe haber sido el caso con un joven *judío* de aquellos días; y más aún uno como este joven, al cual la abundancia le permitía dar libre curso a sus sentimientos más delicados, y la riqueza se unía a la religiosidad y el servicio de la Sinagoga. No había en él el orgullo de las riquezas ni la autosuficiencia que éstas engendran con tanta frecuencia; ni el orgullo de la pureza moral consciente, ni afán de justificación propia ante Dios y los hombres; ni el orgullo de ser fariseo o dirigente de la Sinagoga. Lo que parece haber oído de Cristo había avivado con mayor intensidad su anhelo de Dios y del cielo, y le había llevado, en esta sinceridad moral suprema, a postrarse, reverente y humilde, ante Aquel en quien había toda perfección y del cual toda perfección procedía. No había sido atraído primero a Cristo, y luego a lo puro, como era el caso de los publicanos y pecadores, sino, como otros muchos —incluso Pedro cuando en aquella hora de agonía exclamó: «¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna»—, él había sido atraído a lo puro y más elevado, y por ello a Cristo. Para algunos, el camino a Cristo es hacia el monte de la Transfiguración, entre los Seres resplandecientes del otro mundo; para otros es cruzar el oscuro Cedrón, hacia el profundo huerto de Getsemaní con su agonía. ¿Qué importa, si lleva igualmente a Él, y trae, asimismo, el sentido de necesidad y experiencia de perdón al que busca lo mejor, y el sentido de necesidad y la experiencia de santidad al que busca perdón?

Y Jesús lo vio todo —en su mirada intensa hacia arriba; y por dentro, por medio de la pregunta «¿Qué me falta todavía?»— más profundamente que lo que el mismo joven había visto en su propio corazón, incluso lo profundo de la debilidad y necesidad que él no había explorado y que debían ser llenadas si había de entrar en el Reino de los cielos. Jesús vio lo que le faltaba; y lo que vio se lo mostró. Porque, «mirándole» en su gran sinceridad, «sintió afecto por él», como amaba a aquellos que eran suyos. Una cosa le faltaba a este joven: que no sólo pasara a ser su discípulo, sino

que, al hacerlo, «viniera y le siguiera». Podemos hacernos cargo de que, para uno como este joven, el ir a Cristo y seguirle implicaba que fuera de modo completo y absoluto. Y para hacerlo, en aquellas circunstancias, era necesario, para el joven, y también para Cristo, que se separara de todo lo que tenía. Y lo que era una necesidad *exterior*, según vemos, era también una necesidad *interior*; y así, como siempre, la Providencia y la gracia obrarían juntas. Porque, verdaderamente, para muchos, un paso externo es con frecuencia no sólo el medio hacia una decisión espiritual, sino que es absolutamente necesario. Para algunos es la primera confesión abierta de Cristo; para otros, el primer acto de negarse a sí mismos, o el primer «No» claro y distinto; para algunos es la primera oración, o bien el primer acto de consagración propia. Con todo, parece como si fuera no sólo necesaria la palabra de Dios, sino también un golpe de la vara de Moisés para que salte agua de la roca. Y con ello este joven rico habría sido perfecto; y lo que habría dado a los pobres habría pasado a ser, no como mérito, ni modo de recompensa, sino realmente «tesoro en el cielo».[1]

Lo que le faltaba era la pobreza en la tierra y la riqueza en el cielo; un corazón decidido a seguir a Jesús; y esto sólo podía venir mediante una entrega total. Y esto era para él el medio, la prueba y la necesidad. Para él era esto; para nosotros puede ser otra cosa muy distinta. Con todo, cada uno tiene una falta: algo profundo en el corazón, que quizá no sepamos aún, y que tiene que ser sabido y entregado si queremos seguir a Cristo. Y sin abandonarlo no le podemos seguir. Ésta es la ley del Reino; y es así porque nosotros somos pecadores, porque el pecado no es sólo la pérdida de lo bueno, sino la posesión de algo distinto en su lugar.

Hay algo patético en la forma con que Marcos describe la historia: «él se puso triste», en que la palabra pinta la melancolía que ensombreció el semblante del joven. ¿Creía, pues, que esto no le faltaba? Apenas tenemos que recordar el lenguaje extraordinario con que el Rabinismo describe las miserias de la pobreza,[2] para poder entender sus sentimientos ante la idea de carecer de esto que se le indicaba que había de abandonar. Una posibilidad así no había entrado nunca en su mente: la idea sola era aterrorizante. ¡Que tuviera que presentarse y seguir a Jesús, allí mismo, y para poder hacerlo, que tuviera que ir y darlo todo a los pobres, y él, un pobre también, un mendigo, de esta forma se hiciera tesoro en el cielo; y que esto se lo

1. La expresión en Marcos 10:21 «tomando tu cruz» es espuria, añadida por algún copista poco acertado y torpe.

2. Se podrían citar muchos dichos. Era peor que todas las plagas de Egipto juntas (Babha B. 116 *a*), que todas las demás desgracias (Betsah 32 *b*); la peor aflicción que podía acaecer al hombre (Shem. R. 31).

exigiera como una condición indispensable este Maestro en quien él creía, y de cuyos labios quería aprender lo que le faltaba, y que hasta hacía un momento lo había sido todo para él! Ésta era una sorpresa aniquiladora, una sentencia de muerte a su vida, y de vida a su muerte. ¡Y esto venía de *sus* labios, a cuyos pies había venido a postrarse, y que le enseñaba, para entregárselas, las llaves de la vida eterna! El Rabinismo nunca había pedido una cosa semejante; si requería limosnas, en medio de ostentación;[3] y aun se declaraba ilegal el renunciar a todas las posesiones de uno (Arach. viii. 4); a lo máximo podía dedicarse a limosnas una quinta parte de las mismas (Kethub. 50 *a*).

Y así, con faz ensombrecida, miró lo que le faltaba: por dentro; y miró a Cristo lo que necesitaba. Y aunque no volvemos a oír más de él, y regresó a su casa muy pobre, porque lo hizo «muy apesadumbrado», no podemos por menos de creer que aquel a quien Jesús había amado, todavía halló en la pobreza de la tierra el tesoro en el cielo.

Y no fue sólo esto. La profunda compasión de Cristo por él, el joven que había ido a verle aquel día, se echa de ver también en su advertencia a sus discípulos (Marcos 10:23). Pero, sin duda, éstas no son sólo riquezas en el sentido literal que hacen difícil para un hombre el entrar en el Reino del cielo;[4] tan difícil, casi hasta el punto de ser una imposibilidad, que era expresada por un proverbio corriente judío de que un hombre ni aun en sus sueños había visto a un elefante pasar por el ojo de una aguja (Ber. 55 *b*, última línea; comp. también Babha Mets. 38 *b*). Pero cuando, en su perplejidad, los discípulos le hicieron la pregunta: «Entonces, ¿quién puede ser salvo?», Él les señaló hacia adelante, hacia arriba, y también hacia adentro, enseñándoles que lo que era imposible conseguir por parte del hombre con sus propias fuerzas, Dios podía obrarlo con su gracia omnipotente.

Casi causa una horrible disonancia en nuestros oídos, y nos prepara para cosas más tristes venideras, el que Pedro, quizá portavoz del resto, parece recordar al Señor que ellos lo habían abandonado todo para seguirle. Mateo registra también una pregunta especial que Simón añadió: «¿Qué, pues, tendremos?»; y de ahí que su Evangelio sólo haga mención a la respuesta del Señor, en cuanto se aplicaba sólo a los apóstoles. Porque esta respuesta realmente se refiere a dos puntos: a la recompensa que los que lo dejan todo para seguir a Cristo van a obtener (Mateo 19:29; Marcos 10:26, 30; Lucas 18:29, 30), y al reconocimiento especial que esperaba a los apóstoles de

3. Ver una historia de jactancia en Wünsche, *ad loc*. El hacer mérito de dar todas las riquezas para Cristo es, sin duda, la caricatura satánica del significado de esta enseñanza.

4. Las palabras de Marcos 10:24 «a los que confían en las riquezas» son muy probablemente una glosa espuria.

Cristo (Mateo 19:28). Con respecto al primero es doble. Los que lo han abandonado todo «por amor a Él» (Mateo y Marcos), «y del Evangelio» (Marcos), «por causa del Reino de Dios» —y estas tres expresiones se explican y suplementan la una a la otra—, recibirían «en este tiempo» «muchas veces más» relaciones nuevas y mejores, y más íntimas de naturaleza espiritual que las que se habían abandonado, aunque, como añade Marcos de modo significativo, para impedir toda equivocación, «con persecuciones». Pero junto a eso destaca, sin nubes, la brillante promesa para «el mundo venidero» de la «vida eterna». Con respecto a los apóstoles personalmente, hay algo de misterio sobre su promesa.[5] Podemos entender que la distinción de gobernar o juzgar concedida a ellos podría haber sido revestida con un lenguaje tomado de la expectativa de los tiempos, a fin de hacer la promesa inteligible a ellos. Pero, por desgracia, no tenemos ninguna información explicativa que ofrecer. Los rabinos, realmente, hablaban de una renovación o regeneración del mundo (מחדש את עלמו) que tendría lugar después de 7.000 años, o bien 5.000 años del reinado mesiánico (Sanh. 97 *b*). Una renovación de todas las cosas no sólo es predicha por los profetas (por ej., Isaías 34:4; 51:6; 65:17), y se halla en los últimos escritos judíos,[6] sino también en la literatura rabínica.[7] Pero, por lo que se refiere a un gobierno especial, o «juicio» de los apóstoles, o embajadores del Mesías, no tenemos —y, naturalmente, no podemos esperar— ningún paralelo en los escritos judaicos. Que la promesa de un gobierno y juicio así a los apóstoles no es peculiar del llamado Evangelio judaico de Mateo, aparece por su renovación en un período posterior, según se ve en Lucas.[8] Finalmente, que está de acuerdo con la promesa del Antiguo Testamento, lo veremos por la referencia a Daniel 7:9, 10, 14, 27; y hay pocas referencias en el Nuevo Testamento a la bienaventurada consumación de todas las cosas en que no se mencione esta renovación del mundo,[9] e incluso el gobierno y juicio de los representantes de Cristo (1ª Corintios 6:2, 3; Apocalipsis 20:4; 21:14).

Por misteriosos que sean sus detalles, sin embargo, estas cosas parecen

5. Naturalmente, la expresión «doce tronos» (Mateo 19:28) no debe ser apurada hasta un literalismo completo, o podría preguntarse si Pablo o Matías ocuparían el lugar de Judas. Por otro lado, tampoco debe ser tenida como baladí, como si la «regeneración» se refiriera sólo a la dispensación cristiana y a las relaciones espirituales bajo la misma.

6. Libro de Enoc xci. 16, 17; 4º Esdras 7:28.

7. Targum Onkelos sobre Deuteronomio 32:12; Targum Jerus. sobre Deuteronomio 32:1; Targ. Jon. sobre Habacuc 3:2; Ber. R. 12, ed. Vars., p. 24 *b*, cerca del fin; Pirké del rab. Eliezer 51.

8. Este tema lo trataremos más adelante.

9. Hechos 3:21; Romanos 8:19–21; 2ª Pedro 3:13; Apocalipsis 21:1.

claras y pueden ser consideradas, sin curiosidad o presunción indebida, como enseñanza de nuestro Señor: la renovación de la tierra; la participación en su gobierno y juicio que Él dará en el futuro a sus santos; la distinción especial que Él otorgará a sus apóstoles correspondiendo a sus dones, privilegios, y gobierno especial que Él les concederá sobre la tierra, y a la cercanía a Él, y sacrificios y obra para Él; y, finalmente, podemos añadir la preservación de Israel como una nación bien clara, posiblemente tribal (comp. también Hechos 26:7). En cuanto al resto, como tantas otras cosas, se halla «tras el velo», y aun cuando sabemos que está allí, es mejor para la Iglesia que el velo no haya sido quitado.

La referencia al futuro bienaventurado con sus recompensas fue seguida de una parábola, registrada, como todas las de la serie, con una excepción, por Mateo solamente. Será mejor considerarla en relación con la última serie de parábolas de Cristo (ver Libro V). Pero fue acompañada por lo que, dadas las circunstancias, era también una advertencia muy necesaria (Mateo 20:17–19). Los pensamientos sobre el futuro Reino mesiánico, su gloria, y su propia parte en él podían haber amortiguado la mente de sus discípulos de modo que les hubiera hecho olvidar el terrible momento que tenían delante. En un caso así no sólo podrían caer en el error fatal judío de pensar en un Mesías Rey, que no era un Salvador —la cruz sin la corona—, sino que sufrirían un naufragio en su fe cuando la tormenta se abatiría sobre ellos en el día de su condenación y crucifixión. Si hubiera sido necesario siempre, lo era más aún en este momento de euforia el recordarles y volverlos a advertir de lo que les esperaba en el futuro inmediato. Lo cierto de la necesidad de esta preparación se ve por el mismo relato.

Había algo tristemente misterioso en las palabras con que Cristo terminó su parábola: que los últimos serían los primeros, y los primeros los últimos[10] (Mateo 20:16; Marcos 10:31), y llenaron de oscuros presentimientos a los que las escucharon. ¡Y ahora todo parecía tan extraño! Sin embargo, los discípulos no podían haberse hecho ilusiones. Sus propias palabras, por lo menos en dos ocasiones previas (Mateo 16:21; 17:22, 23), por más que fueran entendidas mal o sólo parcialmente, tienen que haberles llevado a esperar como mínimo una seria oposición y tribulaciones en Jerusalén, y su esfuerzo por disuadir a Cristo de ir a Betania para resucitar a Lázaro muestra que se daban buena cuenta del peligro que amenazaba al Maestro en Judea (Juan 11:8, 16). No obstante, no sólo «Él iba ahora a Jerusalén», sino que su comportamiento era algo distinto de lo corriente. Como escribe

10. Las palabras «porque muchos serán llamados, mas pocos escogidos» parecen espurias en este lugar.

Marcos, Él andaba «delante de ellos», de lo que podemos suponer que iba solo, como Uno, ocupado en sus pensamientos absorbentes, que va a cumplir su gran obra y consumarla. «Iban de camino, subiendo a Jerusalén, y Jesús iba delante de ellos; y ellos estaban atónitos; y los que le seguían tenían miedo.» Fue entonces que Jesús tomó a los apóstoles aparte, y, en palabras más precisas que la vez anterior, les dijo que «se cumplirían todas las cosas que estaban escritas por los profetas acerca del Hijo del Hombre» (Lucas 18:31); no meramente que se cumpliría todo lo que habían escrito sobre el Hijo del Hombre, sino una verdad mucho más profunda, totalmente inclusiva con respecto al Antiguo Testamento: que toda su profecía verdadera abocaba a los sufrimientos de Cristo. Tal como lo relatan los tres evangelistas, el Señor les dio plenos detalles de su traición, crucifixión y resurrección. Y, con todo, podemos, sin irreverencia, dudar de si en aquella ocasión Él entró realmente en todos estos particulares. En un caso así parece difícil explicar cómo, según informa Lucas, «ellos nada comprendieron de estas cosas, y estas palabras les quedaban ocultas, y no entendían lo que se les decía»; y, de nuevo, cómo después los sucesos reales y su resurrección podrían haberlos cogido por sorpresa completamente. Más bien pensamos que los evangelistas informan de lo que Jesús había dicho entonces a la luz que tenían de los sucesos una vez hubieron ocurrido. Él les habló de su traición por parte de los dirigentes de Israel, y su entrega a las manos de los gentiles; de su muerte y resurrección al tercer día; sin embargo, en lenguaje que ellos no podían entender en aquel entonces, ni lo entendieron realmente, pero que cuando se miraba a la luz de lo que había sucedido realmente, era percibido por ellos como la predicción real de aquellos días terribles en Jerusalén y de la mañana de la resurrección. En aquel tiempo es posible que hubieran pensado que señalaba sólo su rechazo por los judíos y los gentiles, los sufrimientos y muerte, y luego la resurrección, o bien de su misión o de alguna reaparición del Mesías, después de su desaparición temporal, tal como esperaba el Judaísmo.

Pero durante todo este tiempo, con creciente intensidad, había pensamientos terribles luchando en el pecho de Judas; y debajo la trampa de aquella lucha sólo había una leve capa de tierra para esconderla y evitar que irrumpiera el fuego infernal de la pasión dominante que había dentro.

Hubo otro incidente, más extraño y triste que ninguno de los que habían precedido, y con ello terminó para siempre su estancia en Perea. Parece casi como si la ráfaga impetuosa de la tentación, el mismo aliento del destructor, estuviera ya abatiéndose sobre la manada pequeña, como si el crepúsculo de la noche de su traición y deserción estuviera ya echándoseles encima. ¡Y ahora ha caído sobre los dos discípulos escogidos, Jacobo y Juan, «los

hijos del trueno», y uno de ellos «el discípulo amado»! Pedro, el tercero en aquel grupo en cuanto a su íntima unión con Cristo, ya había tenido su tentación (Mateo 16:23), y tendría otras peores aún, hasta ser descuajado del todo en su vida, si el gran Sumo Sacerdote no hubiera intercedido especialmente por él. Y, por lo que se refiere a los dos hijos de Zebedeo y de Salomé (Mateo 27:56; comp. Marcos 15:40), sabemos que la tentación ya les había asediado, que Juan había prohibido a uno que echaba demonios, porque no iba con ellos (Marcos 9:38), y que tanto él como su hermano Jacobo querían hacer descender fuego del cielo para que consumiera a unos samaritanos que se habían negado a recibir a Cristo (Lucas 9:54). Era esencialmente el mismo espíritu el que les impulsaba a la petición que presentó su madre Salomé,[11] no sólo con la aprobación plena de ellos, sino, como se nos dice de modo expreso (Marcos 10:35), con su participación activa. Hay la misma fe en Cristo, la misma lealtad a Él, pero también él mismo afán no santo y el mismo malentendido —y añadamos la misma exaltación personal latente—, como en los dos casos previos, en cuanto a esta petición de ser los huéspedes más honrados suyos y también los más cercanos a Él, de modo que ocuparan su mano derecha y su izquierda en el Reino (Mateo 20:20–28; Marcos 10:35–45). Es terriblemente incongruente, como toda aparición de afán de engrandecimiento personal, especialmente en aquel momento y con la perspectiva que tenían delante, pero no podemos por menos que notar la intensidad de la fe y lo absoluto de un amor casi sublime, cuando la madre da un paso adelante entre los que siguen a Cristo a su sufrimiento y muerte, para presentar una petición así para sus hijos, junto con ellos.

Y así parece haberlo visto el Salvador. Con inefable paciencia y ternura, Él, cuya alma estaba llena de la terrible lucha que tenía delante, sobrelleva con paciencia la debilidad y egoísmo que pudiera haber en estos pensamientos y ambiciones, incluso en aquel momento. Para corregirlas, señala a la perspectiva inminente en que lo alto sería hecho bajo. «¡No sabéis lo que pedís!» El Rey ha de ser Rey a través del sufrimiento —¿se dan cuenta de la ruta que lleva a esta meta?—. Los que están más cerca del Rey de aflicciones tienen que alcanzar el lugar más cercano a Él por la misma ruta. ¿Están preparados para ello, preparados para beber la misma copa de agonía del alma que el Padre le va a entregar a Él —a someterse a descender al

11. Es notable que en Mateo 20:20 se le dé este título especial: «la madre de los hijos de Zebedeo» (comp. también la mención de Zebedeo, Marcos 10:35). Evidentemente, el énfasis era que la distinción no se pedía en base a su parentesco terrenal a través de Salomé, que era tía de Jesús.

bautismo de consagración, cuando la avenida de aguas va a cubrirle a Él?[12]—. En su ignorancia, y prestando atención sólo a los impulsos de su corazón, se imaginan que pueden. Es más, en cierta medida sería así; con todo, y para corregir su error, les dice Jesús que el que se sienten a su derecha y a su izquierda, éstos no son favores que Él pueda conceder; en sus propias palabras: «no es mío darlo, sino a aquellos para quienes está preparado por mi Padre».

Pero en cuanto a los otros diez, cuando oyeron esto, sólo pensaron en la preeminencia que, a su vista, Jacobo y Juan habían procurado obtener adelantándoseles a ellos, lo cual les llenó de envidia, celos e indignación (Mateo 20:24; Marcos 10:41). Y así, en aquella hora de tremenda solemnidad, se enzarzó el fuego de la disputa entre ellos, cuando debían estar más íntimamente unidos; los celos y la ambición llenaron a los que debían ser más humildes, y las pasiones ardientes, nacidas del yo, el mundo y Satanás, les distraían, cuando debían estar llenos del gran amor y sacrificio. Era una tempestad encrespada en el mar, oyéndose el fragor de las olas airadas, a las que Él devolvió la calma cuando Él les habló del gran contraste entre los príncipes de los gentiles, que «se enseñoreaban sobre ellos», o de los «grandes entre los gentiles» que los «dominaban», y que todo aquel que quisiera ser grande entre los discípulos, debía buscar la grandeza en el servicio —no la grandeza mediante el servicio, sino la grandeza del servicio—; y que todo el que quisiera ser el «primero» entre ellos, debía serlo en el servicio. Y ¿no había sido así, lo era y lo sería en cuanto al Hijo del Hombre —y *debe* serlo en aquellos que quieran estar junto a Él, incluso sus apóstoles y discípulos?—. El Hijo del Hombre —podían verlo mirando hacia atrás y hacia adelante— no había venido para ser servido, sino para servir. Y luego, abriéndose paso por la reserva que hasta entonces había mantenido, y revelándoles los pensamientos más íntimos en que había venido ocupándose cuando iba delante de ellos a solas, por el camino, les habló por primera vez de modo pleno de cuál era el significado más profundo de su vida, su misión y su muerte: «para dar su vida en rescate por muchos» (Mateo 20:28; Marcos 10:45); para pagar con su sangre el precio de su redención, para entregar su vida por ellos: en su lugar y para su salvación.

Estas palabras tienen que haberse hundido en su corazón, por lo menos en el de uno de la compañía. Vuelven a repetirse unos pocos días más tarde, y el discípulo amado nos habla de este ministerio de amor, en la Santa Cena

12. La cláusula en Mateo «y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado» es probablemente espuria, habiendo sido añadida más tarde, sacada del de Marcos.

(Juan cap. 13); y siempre, después, en sus escritos o en su vida, parece llevarlas consigo y hacerse eco de ellas. Desde entonces han permanecido la verdad fundacional, sobre la cual se ha edificado la Iglesia: el tema de su predicación y el objeto de su experiencia.[13]

13. Romanos 3:24; 1ª Corintios 6:20; 1ª Timoteo 2:6; 1ª Pedro 1:19; 1ª Juan 4:10.

XXIV

En Jericó y en Betania. Jericó. Invitado en casa de Zaqueo. La curación del ciego Bartimeo. El complot en Jerusalén. En Betania y en la casa de Simón el leproso

Lucas 19:1-10; Mateo 20:29-34; Marcos 10:46-52; Lucas 18:35-43; Juan 11:55—12:1; Mateo 26:6-13; Marcos 14:3-9; Juan 12:2-11

Una vez más, y ahora por última vez, pasaron los vados del Jordán, y Cristo se halla en el suelo de la Judea propiamente dicha. Tras Él quedan Perea y Galilea; tras Él, el ministerio del Evangelio de palabra y de obra; delante de Él, el acto final de su vida, hacia el cual se dirigía con plena consciencia de lo que hacía. Rechazado como Mesías por su pueblo, no sólo en su persona, sino en lo que se refería al Reino de Dios, que, en cumplimiento de la profecía y del misericordioso consejo de Dios, Él había venido a establecer, estaba resuelto a dirigirse a Jerusalén y a realizar su último acto: «dar su vida en rescate por muchos». Y Él iba, no como en la Fiesta

de los Tabernáculos, de modo privado, sino abiertamente, a la cabeza de sus apóstoles, y seguido de muchos discípulos —una compañía festiva que se dirigía a la Fiesta Pascual, de la cual Él mismo había de ser «el Cordero» del sacrificio—.

La primera estación que alcanzaron fue Jericó, la ciudad de las palmas, a una distancia de unas seis horas de Jerusalén. La antigua ciudad no ocupaba el lugar de la presente aldea miserable, sino que se hallaba a una media hora al nordeste de la misma, en la llamada fuente de Eliseo. Había una segunda fuente a una hora de distancia, al nordeste. El agua de estas fuentes, distribuida por medio de acueductos, bajo el sol tropical, daba una fertilidad insuperable al suelo fecundo a lo largo de la «llanura» de Jericó, que medía unas doce o catorce millas de anchura. La historia en el Antiguo Testamento de la «ciudad de las palmas» es bien conocida. Fue aquí también que el rey Sedequías, en su huida, fue capturado por los caldeos (2º Reyes 25:5), y allí regresó una compañía de 345 hombres bajo Zorobabel (Esdras 2:34). En la guerra de liberación bajo los Macabeos los sirios habían intentado fortificar Jericó (1º Macabeos ix. 50). Estos fuertes fueron destruidos después por Pompeyo en su campaña. Herodes el Grande la había saqueado primero, pero luego la reconstruyó parcialmente, la fortificó y la adornó. Fue allí que murió (Jos. Ant. xvii. 6, 5). Su hijo Arquelao construyó también un palacio en ella. Al tiempo en que nos encontramos en este relato, estaba, naturalmente, bajo el dominio romano. Mucho después había recobrado su antigua fama por su fecundidad y su prosperidad. Josefo la describe como la parte más rica del país, y la llama un pequeño Paraíso. Antonio había concedido las rentas de sus plantaciones de bálsamo, como un regalo imperial, a Cleopatra, la cual, a su vez, las vendió a Herodes. Aquí crecían palmeras de varias clases, sicómoros, cipreses (Cantares 1:14), mirobálsamo, que producía un aceite exquisito, y de modo especial balsameras. Si a estas ventajas de clima, suelo y producciones añadimos que era, por así decirlo, la clave de Judea hacia el Este, que por ella pasaba la ruta de caravanas de Damasco y Arabia, y que era un gran centro comercial y militar, y, finalmente, su proximidad a Jerusalén, de la cual formaba la última «estación» en la ruta de los peregrinos festivos que venían e iban de Galilea y Perea, no será difícil comprender su importancia y su prosperidad.

Podemos imaginarnos la escena cuando nuestro Señor la contempló en aquella tarde de principios de primavera. Allí era ya, por cierto, verano, porque, como dice Josefo (Guerras iv. 9. 3), incluso en invierno sus habitantes sólo pueden llevar vestidos ligeros de lino. Nos acercamos a ella desde el Jordán. Está protegida por murallas, flanqueada por cuatro fuertes.

Estas murallas, el teatro y el anfiteatro habían sido construidas por Herodes; el nuevo palacio y sus espléndidos jardines eran la obra de Arquelao. Alrededor se extendían jardines de rosas, especialmente las plantaciones fragantes de las balsameras —la mayor detrás de los jardines reales, desde la cual el perfume era llevado por el viento casi hasta el mar, y que puede haber dado el nombre a la ciudad (Jericó «la perfumada»)—. Es el Edén de Palestina, la tierra de las hadas del mundo antiguo. ¡Y de qué modo tan extraño está engastada esta joya! En lo profundo de un valle, a través del cual se desliza, serpenteando, el tortuoso Jordán, para perder sus aguas en la masa cenagosa del mar del Juicio. El río y el mar Muerto se hallaban a una distancia equidistante de la ciudad, unas seis millas. Al otro lado del río se levantan los montes de Moab, que adquieren matices hacia el púrpura y el violeta. Cerca de Jerusalén, y al Norte, se extienden las colinas de piedra caliza desnudas, escondrijo de salteadores y bandidos a lo largo de la desolada carretera que va hacia la ciudad. Allí, en el yermo vecino de Judea, se hallan también las moradas solitarias de los anacoretas; y en toda esta escena extrañamente variada se ha extendido el manto coloreado de un verano perpetuo. Y en las calles de Jericó, una multitud abigarrada: peregrinos de Galilea y Perea; sacerdotes que tenían una «estación» allí; comerciantes de todos los países, que habían venido a comprar o a vender, o atransitaban por la gran ruta de caravanas desde Arabia y Damasco —ladrones y anacoretas, fanáticos, extremistas, soldados, cortesanos y publicanos ocupados—, porque Jericó era la estación central para el pago de los impuestos y aduanas, tanto sobre los productos nativos como por los traídos del otro lado del Jordán. Y, con todo, éste era un lugar para soñar también, bajo este glorioso cielo de verano y las plantaciones de arbustos fragantes, cuando estas figuras de lejanas tierras y esta multitud de sacerdotes, que llegaban en número, según la tradición, a la mitad de los de Jerusalén (Jer. Taan. iv. 2), parecían pasar como en una visión fugaz, y (según la leyenda judía) el sonido de la música del Templo llegaba desde el Moria, trasportada en volandas, en débiles ecos, por la brisa, como el sonido de muchas aguas en la lejanía (Jer. Sukk. v. 3).

Habiendo entrado Jesús en Jericó, iba pasando por la ciudad (Lucas 19:1-10). Las noticias de que se acercaba la compañía festiva —que consistía de sus discípulos y apóstoles—, dirigida por el mismo Maestro, tenían que haberles precedido desde seis millas antes, desde los vados del Jordán. Su nombre, sus obras, su enseñanza —quizás Él mismo—, tenían que ser conocidos por la gente de Jericó tal como tenían que haber conocido los sentimientos de los líderes del pueblo, quizás, incluso, que se acercaba la gran pugna entre ellos y el profeta de Nazaret. ¿Era un buen hombre?, ¿había

hecho grandes milagros en el poder de Dios, o por influencia satánica?, ¿era el Mesías, o el Anticristo?, ¿traería salvación al mundo, o bien la ruina de su propia nación? ¿Vencería, o sería destruido? ¿Era sólo uno más en la larga lista de ilusiones y engaños, o bien la mañana celestial, tanto tiempo prometida, del día del Señor está en su albor? Cerca se hallaba Betania, de donde tenían que haber llegado las noticias increíbles de la resurrección de Lázaro, bien conocido en todas las cercanías. Y, sin embargo, el Sanedrín —era bien conocido— había decidido darle muerte. En todo caso, no se podía esconder nada acerca de Él; y aquí, delante de todos, y acompañado por sus seguidores —gente humilde y sin letras, había que admitirlo, pero completamente convencida de las pretensiones de su caudillo y adherida a Él—, ¡Jesús iba a Jerusalén a medirse con sus enemigos!

Era la costumbre que cuando pasaba una compañía festiva por un lugar los habitantes se reunían por las calles para dar la bienvenida a sus hermanos. Y aquella tarde, sin duda, apenas hubo una persona en Jericó que no saliera a ver a la compañía de peregrinos. Hombres —curiosos, indiferentes, medio convencidos—; mujeres con niños en los brazos, para recibir una bendición de los que pasaban, o empujando delante a los niños para que años después pudieran decir que habían visto al profeta de Nazaret; comerciantes, soldados —una pared de curiosos entre los cuales, por el camino, Jesús «estaba pasando»—. ¿Iba a pasar por la población, o iba a ser el huésped de alguno de los sacerdotes principales de Jericó?; ¿iba a enseñar, a hacer algún milagro, o silenciosamente seguir su camino hacia Betania? Había uno en aquella multitud que parecía no ser visto con simpatía por nadie; iba solo y estaba fuera de su lugar. Era un jefe de los publicanos o cobradores de contribuciones, probablemente el director del departamento. Como muestra su nombre, era un judío; pero, no obstante, este mismo nombre Zaqueo, «Zakkai», «el justo» o «puro», sonaba como una mofa. Sabemos la mala reputación que se achacaba a los publicanos, y las muchas oportunidades que tenían para mal obrar y oprimir al pueblo. Y, según la confesión posterior del mismo Zaqueo, no había perdido el tiempo. Y había conseguido aquello por lo que había renunciado a su propia nación y a su alma: «era rico». Si, como Cristo había enseñado, era más difícil que un rico entrara en el Reino de los cielos que no un camello pasara por el ojo de una aguja, ¿qué cabía decir de uno que había conseguido sus riquezas por estos medios?

Y, con todo, Zaqueo estaba entre la multitud que había venido a ver a Jesús. ¿Qué era lo que le había traído? Ciertamente no sólo la curiosidad. ¿Era un proceso que ya de tiempo venía trabajando en su conciencia, o una esperanza apenas confesada de algo mejor, o había oído hablar de Él antes,

u oído decir que Él era distinto de aquellos desabridos líderes y maestros de Israel, que rehusaban toda esperanza en la tierra y en el cielo a los que eran como él, y que Jesús había recibido —es más, llamaba— a sí a los publicanos y pecadores? ¿O bien era sólo una atracción innominada, profunda, irresistible, interna del Espíritu Santo, que quizá puede habernos llevado a nosotros, como ha llevado a muchos, no sabemos por qué o cómo, al lugar y hora de la decisión eterna para Dios y para la infinita gracia de nuestras almas? Ciertamente, en circunstancias semejantes, como suele ocurrir, Zaqueo encontraba sólo obstáculos que parecían hacer su propósito prácticamente imposible. El relato es en alto grado pictórico y detallado. Zaqueo, tratatando de abrirse paso para ponerse delante y así ver a Jesús; Zaqueo era pequeño de estatura, y por tanto no podía mirar por encima de los hombros de los demás; parece como una historia simbólica de uno que está procurando «ver a Jesús», pero no puede abrirse camino entre la multitud, que parece atajarle el paso para llegar al Salvador, y no quieren dejarle espacio para que pueda verle, porque, como hemos dicho, era «bajo de estatura».

Es innecesario hacer preguntas sobre la importancia del deseo de Zaqueo de «ver quién era Jesús». Era precisamente por esta vaguedad de deseo que Zaqueo mismo no entendía lo que es característico. Y como no puede conseguir lo que se propone, se sube a uno de aquellos sicómoros de ramas extendidas, en un huerto, quizás el suyo propio, a la vera de la única carretera por la que Jesús puede pasar, «para verle». Ahora la compañía se está acercando, en medio de la doble pared viva; primero el Salvador, mirando a la multitud, cuyos pensamientos eran tan diferentes de los de Él, rodeado de sus apóstoles, cada uno expresando en su rostro sus sentimientos predominantes; conspicuo entre ellos el que llevaba la bolsa, de mirada furtiva, incierta. Tras ellos los discípulos, hombres y mujeres, que iban con Él a la fiesta. De todas las personas en la multitud, la que menos pudo acercarse a Jesús —sin embargo, la que más interés tenía en ello— era el jefe de los publicanos. Siempre es así; éste es el orden del Evangelio, los últimos son los primeros. Con todo, Zaqueo nunca había pensado menos en él que en aquel momento en que Jesús estaba pasando por aquel camino entre huertos, con la muchedumbre apretándose a su espalda. Sólo había un pensamiento en Zaqueo. El presente lo dominaba: aquellos ojos maravillosos, de los que parecía que el cielo miraba la tierra, se volvieron hacia arriba, y aquella faz de infinitia gracia, que nunca más olvidaría, le miraba expresando reconocimiento, y pronunció las palabras en que se invitaba a sí mismo a la casa de Zaqueo, Él, el verdadero Huésped. ¿Conocía Jesús a Zaqueo de antes, o bien todo estaba abierto a sus ojos cuando, «mirando hacia arriba, le vio»? Esto último parece ser indicado por el «es menester» o «tengo que» hos-

pedarme en tu casa; como si su Padre se lo hubiera indicado, y Jesús hubiera venido para este propósito. Y aquí, también, esta historia parece espiritualmente simbólica.

Al oír la orden, Zaqueo «descendió aprisa». Bajo la influencia de la gracia del Espíritu Santo «le recibió gozoso». No había nada todavía claro para él, y, no obstante, ya había gozo en su alma. Y en este incierto crepúsculo de un nuevo día, y ante esta nueva creación, cantaron los ángeles y los hijos de Dios juntos, y todo fue melodía y armonía en el corazón de Zaqueo. Unos pasos y ya se hallaban en la casa del jefe de los publicanos. Extraño hospedaje éste para el Señor; con todo, no más extraño en esta vida de contrastes absolutos que el de su primer hospedaje —el mismo, incluso, en cuanto al nombre con que lo designa el Evangelio[1] cuando el pesebre le sirvió de cuna; no tan extraño como el de la fiesta del sábado en casa de los fariseos principales de la Sinagoga—. Pero ahora el murmullo de desengaño y enojo se extendió entre la multitud acompañante —quizá porque no habían oído lo que había pasado entre Jesús y el publicano, ciertamente, no lo habían entendido, o bien no creían que tuviera sentido— porque iba a ser el invitado de un hombre que era un pecador. ¡Oh, terrible y fatal incomprensión de lo que era la misión de Cristo!; ¡oh, fatal ceguera y celos! Pero fue este choque súbito de oposición lo que despertó a Zaqueo a la plena consciencia. Las manos que se habían extendido amenazadoras fueron el tirón que rasgó el velo de sus ojos. A veces se necesita este choque súbito de oposición, para despertar a un nuevo convertido a que sea plenamente consciente, para poner delante de él, en perfil claro, tanto el pasado como el presente. En este momento Zaqueo lo vio todo: vio lo que había sido su pasado, lo que era el presente, lo que debía ser el futuro. De pie, no ya delante de la muchedumbre, sino ante el Señor, sin avergonzarse, apenas dándose cuenta de lo que implicaba —hasta tal punto es la pena del pasado en él verdadero arrepentimiento absorbida por el gozo del presente—, Zaqueo prometió una cuádruple restauración, como un ladrón (Éxodo 22:1), de lo que había pasado a ser suyo por falsas acusaciones,[2] así como dar la mitad de todos sus bienes a los pobres. Y así toda la corriente de su vida seguiría en dirección opuesta; había cambiado de dirección, en aquellos

1. La palabra usada aquí es *καταλύω*, y el hospedaje de Belén (Lucas 2:7) es *κατάλυμα*.

2. Literalmente «si he *sonsacado* a alguien». Hay que hacer notar, para hacer comprender mejor esta restauración de Zaqueo, que esto es lo que se le ocurriría inmediatamente a un penitente judío. En el Talmud hay una larga discusión referente a la restauración por parte de los penitentes en los casos en que la aprobación indebida fuera dudosa; en estos casos el Talmud establece el principio de que si uno desea escapar al castigo divino, tiene que restaurar incluso aquello que, en estricta justicia legal, no está obligado a renunciar (Baba Mez. 37 *a*).

breves momentos, a causa de su gozosa recepción de Cristo, el Salvador de los pecadores; y Zaqueo, un ladrón público, el rico jefe de los publicanos, había pasado a generoso proveedor de limosnas.

Fue cuando todo lo hecho hubo terminado en silencio, como ocurre en la mayoría de las grandes obras de Dios, que Jesús le habló, para su interminable consuelo, y a oídos de todos, para su enseñanza y la nuestra, le dijo: «Hoy ha venido la salvación a esta casa», por cuanto, verdadera y espiritualmente, «también él es hijo de Abraham». Y, por lo que se refiere a este hombre, en tanto que perdure el tiempo: «El Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido.»

El relato del evangelista deja en silencio lo que pasó aquella noche en la casa de Zaqueo. No forma parte de la historia pública del Reino de Dios, sino del gozo en el cual el extraño no tiene que intervenir. Era de mañana cuando Jesús volvió a emprender el camino con sus discípulos. Fue entonces que tuvo lugar el siguiente incidente público de la curación del ciego junto al camino (Mateo 20:29–34; Marcos 10:46–52; Lucas 18:35–43). Las pequeñas divergencias en los relatos de los tres evangelistas son bien conocidas. Conforme que Mateo relate que hubo *dos* ciegos sentados junto al camino, y que Lucas y Marcos mencionen sólo uno –este último llamado «Bar Timeo», que era el que llevaba la voz cantante–. Pero con referencia a la otra divergencia, por más que parezca banal, que Lucas coloca el incidente a la llegada, y los otros dos evangelistas a la partida de Jesús de Jericó, es mejor admitir que no podemos conciliar estas diferencias de tiempo que hacer intentos torpes para armonizarlas. Podemos creer fácilmente que haya circunstancias desconocidas para nosotros, que podrían mostrar que estas afirmaciones no son, en realidad, divergentes. Y, si fuera de otra forma, en modo alguno se afectaría el relato en sí. La información histórica sólo podía derivarse de fuentes locales; y ya hemos visto razones para inferir que Lucas la había recogido mediante investigación personal en el lugar. Y es posible que, o bien no fuera notado el tiempo, o fuera apuntado mal, o que este milagro, siendo el único realizado en Jericó, pueda haber sido narrado a Lucas antes de que se le hiciera mención de la recepción de Zaqueo. En todo caso, muestra la independencia del relato de Lucas del de los otros dos evangelistas.

No es necesario decir mucho del suceso en sí: es muy semejante al de los otros hechos de su vida. Por así decirlo, quedó en Jericó como el comentario práctico, y el sello sobre lo que Cristo había dicho y hecho la noche anterior con respecto a Zaqueo. Una vez más la multitud seguía a Jesús cuando por la mañana reemprendió el viaje con sus discípulos. Y allí, junto al camino, mendigando, había dos ciegos cuando Jesús estaba pasando.

Cuando los ciegos oyeron las pisadas de tantos pies y el sonido de tantas voces, preguntaron y se enteraron de que era Jesús de Nazaret el que pasaba. Todo ello es profundamente conmovedor, y también simbólico. Pero cuál ha de haber sido su fe cuando allí, en Jericó, no sólo le confesaron como el verdadero Mesías, sino que gritaron —en el profundo significado de este modo especial de dirigirse a Él, procedente de labios judíos—: «¡Jesús, hijo de David, ten compasión de mí!».[3] Estaba por completo en consonancia con lo que casi podía haberse esperado, dado el estado de ánimo de la gente de Jericó, según sabemos por lo ocurrido la noche anterior, que «muchos» en la «multitud», «los que iban delante», le mandaran que se callara, como una intrusión injustificada y una interrupción, si no una súplica sin sentido e innecesaria. Pero el ciego siguió gritando más aún, ya que se daba cuenta de que podía perdérsele para siempre una oportunidad única de ser curado. En cuanto a Jesús, que escucha todo grito pidiendo socorro, le oyó también. Se detuvo y mandó que trajeran el ciego a su presencia. Entonces fue que la simpatía de la súbita esperanza se apoderó de la «multitud»; la maravilla que iban a presenciar, por así decirlo, en su influencia celestial sobre ellos, les impulsó a animar al ciego en su desespero con las palabras: «¡Ánimo, levántate, que te llama!» (Marcos 10:49). Y otra vez debemos a Marcos el rasgo vivo que describe el hecho con precisión. Casi podemos ver a Bartimeo que, al recibir la orden de Cristo, tira a un lado la prenda que le cubría los hombros y procura avanzar hacia Jesús. La pregunta de Jesús: «¿Qué quería que le hiciera?» tiene que haber sido para los que estaban presenciando la escena más que para el ciego. El grito al hijo de David había sido sólo pidiendo misericordia. Podría haber estado pidiendolimosna —aunque en este caso la limosna habría sido dada en términos regios: «según el orden de David»—. Pero nuestro clamor de misericordia tiene que ser siempre detallado cuando acudimos a la presencia de Cristo. Y la fe del ciego se elevó hasta la plena altura de las posibilidades divinas que se le abrían delante. Sus ojos internos habían recibido capacidad para la luz antes que los de la tierra iluminaran su prolongada noche. En el lenguaje de Mateo: «Jesús tuvo compasión de ellos y les tocó los ojos.» Esto es un aspecto. El otro lo dan Marcos y Lucas registrando las palabras con que se acompañó la curación: «Vete, tu fe te ha salvado».

Y éstos fueron los resultados que siguieron: «todo el pueblo, cuando lo vio, dio alabanza a Dios»; y en cuanto a Bartimeo, aunque Jesús le había dicho «Vete», inmediatamente recibió la vista, y «seguía a Jesús, glorificando a Dios» (Lucas). Y esto era una desobediencia divina,

3. Ver los comentarios sobre este punto en el vol. I, p. 798.

o mejor, la obediencia del espíritu en contra de la observancia de la letra.[4]

La llegada de la compañía pascual de Galilea y de Perea no se adelantaba a otras muchas. En realidad, muchos peregrinos que venían de lejos, probablemente llegarían a la Ciudad Santa algunos días antes de la fiesta, por causa de la purificación en el Templo, ya que aquellos que por alguna razón la necesitaban —y habría familias que no la requerían—, generalmente la diferían hasta que la temporada festiva les llevara a Jerusalén. Debemos esta noticia, y las que siguen, a Juan (Juan 11:55–57), y en esto, de nuevo, reconocemos al escritor judío en el cuarto Evangelio. Era natural que estos peregrinos buscaran a Jesús, y cuando no le hallaron, discutieron entre sí la probabilidad de que Jesús acudiera a la fiesta. Su ausencia, después de la obra que había hecho durante aquellos tres años, los derechos que había afirmado tener, y la negativa desafiante de ellos (el sacerdocio y el Sanedrín), habría sido considerada como una declaración de rendición virtual ante el enemigo. Hubo un tiempo en que Él no tenía necesidad de aparecer a la fiesta, cuando, según consideramos, era mejor que no se presentara. Pero este tiempo había pasado. Los principales sacerdotes y los fariseos también lo sabían, y ellos «habían dado orden de que si alguno supiera dónde estaba, se lo dijera, para prenderle». Sería mejor averiguar dónde se alojaba, y apoderarse de Él antes que se presentara en público, en el Templo.

Pero no ocurrió como ellos se habían imaginado. Sin disimulo Cristo fue a Betania, donde vivía Lázaro, a quien había levantado de los muertos. Llegó seis días antes de la Pascua —y, con todo, su venida fue tal que no podían prenderle (Juan 12:1)—. Sería, quizá, mejor arrestarle en el Templo; más fácil aún. Porque tan pronto como se supo que se hallaba en Betania, «gran multitud de los judíos» fueron a Betania, no sólo para verle a Él, sino también a Lázaro, a quien había resucitado de los muertos. Y de los que iban, muchos «se apartaban y creían en Jesús». ¿Cómo podía ser de otra manera? Así que sus planes se vieron frustrados, y el mal parecía hacerse peor. El Sanedrín, quizá, no podía avanzar hasta un ultraje tan flagrante de toda la Ley judía, pero «los principales sacerdotes», que no tenían estos escrúpulos, hicieron consulta sobre la forma en que podían dar muerte también a Lázaro (Juan 12:10, 11).

A pesar de todo, hasta que hubiera llegado su hora los hombres no podían hacer nada contra Cristo o sus discípulos. Y, en contraste con esta escena de intriga, prisa y sigilo, notemos la majestuosa calma de Aquel que sabía lo que tenía delante. Jesús había llegado a Betania seis días antes de la

4. La parábola de las diez minas será explicada en relación con la última serie de parábolas.

Pascua, esto es, el viernes.[5] El día después era el sábado, y le «hicieron una cena» (Juan 12:1). Era la comida festiva especial del sábado. Las palabras de Juan parecen indicar que la comida fue pública, como si el pueblo de Betania se hubiera reunido para hacerle este honor, y así compartieron el privilegio de asistir a la fiesta. En realidad, sabemos por Mateo y Marcos que tuvo lugar «en la casa de Simón el Leproso» —naturalmente, no un leproso entonces, sino uno que lo había sido—. Quizás era la sala de invitados mayor de Betania; quizá la casa estaba más cerca de la Sinagoga; o puede haber habido otras razones para ello, desconocidas por nosotros; la más improbable es la sugerencia de que Simón fuera el marido de Marta, o su padre.[6] Pero todo ocurrió como podríamos desear. Entre los invitados estaba Lázaro; prominente en el servicio, Marta; y María (que es la mujer no nombrada en los otros dos Evangelios, que tampoco mencionan la casa por el nombre) está también, y hace lo que podríamos esperar en ella. Tenía a mano «una litra» (לִיטְרָא o לִיטְרָא), que equivalía a una «libra romana», cuyo valor no sería inferior a 10 libras esterlinas. Recordando el precio del nardo (Kerith. 6 *a*), que nos da Plinio (Hist. Nat. xii. 12, 26), y que el sirio era sólo inferior en valor al de la India, que Plinio considera como el mejor ungüento y el nardo genuino, el precio no nos parece excesivo.

Podemos ofrecer aquí sólo conjeturas. Pero por lo menos no deja de ser razonable —recordando la afición de las mujeres judías por estos perfumes— que María hubiera guardado este «alabastro» de costoso ungüento desde hacía mucho tiempo, mucho antes de haber conocido a Cristo y esperar servirle. Entonces, cuando acabó haciéndose cargo de que su muerte estaba cercana, en palabras del mismo Jesús, decidió «reservarlo para el día de su entierro». Y ahora había llegado la hora decisiva. Jesús puede haberle dicho, como había dicho a sus discípulos, lo que le esperaba en Jerusalén en la fiesta, y ella comprendería mucho mejor que ellos cuán grande era el peligro que se cernía sobre Él a causa del Sanedrín. Y es esta aprensión del misterio de su muerte, y esta preparación en su profundo amor a Él —esta mezcla de aflicción, fe y devoción—, que hace su acto tan precioso que, en cualquier parte en que se ha predicado en el futuro el evangelio, este acto ha sido recordado en memoria de ella (Mateo 26:13). Y cuanto más pensamos en ello, tanto mejor lo entendemos: que en la fiesta

5. Sobre las fechas precisas, ver los comentarios escritos. Ha sido imposible, aquí, entrar en detalle en cada dificultad minúscula. Narramos los sucesos según el orden en que consideramos tuvieron lugar. Ver Nebe, Leidengesch. i, pp. 12, 14.

6. Los que identifican esta María con la Magdalena, si es que los hay, y consideran la unción de Lucas 7:36 como idéntica a la de Betania, pueden leer una refutación detallada en Nebe, Leidengesch., vol. i, p. 21 y ss.

última de su amistad y comunión, cuando los otros invitados no comprendían —ni aun sus discípulos— lo cerca que estaba del fin, ella se adelantó y, según dijo Jesús mismo, «ha hecho lo que ha podido; se ha anticipado a ungir mi cuerpo para el sepelio» (Mateo y Marcos). Su fe hizo que fuera una doble unción: la del invitado principal en la última fiesta, y la preparación para la sepultura. Y en la más profunda humildad ofreció lo que el sincero amor había provisto, y la fe intensa, en vista de lo que se avecinaba, estaba aplicando. Y así derramó el precioso ungüento sobre su cabeza y sobre sus pies (Juan), y luego enjugó los pies con sus cabellos, no sólo en evidencia de un servicio de amor, sino en comunión con su muerte. «Y la casa se llenó del olor del perfume.»[7]

Es siempre la luz la que hace resaltar las sombras de los objetos —y este acto de fe y amor ahora hace perfilar los rasgos de Judas como una masa de sombra sobre la escena—. Judas conocía la proximidad de la traición a Cristo, y por ello su odio era mayor; ella conocía la cercanía de su preciosa muerte, y por ello amaba más. No era porque él se preocupara de los pobres que, poniéndose la máscara de la caridad, simuló indignación de que un ungüento tan costoso no hubiera sido vendido y el dinero repartido a los pobres. Porque en lo esencial era un «ladrón», insincero y codicioso; éstas eran las pasiones dominantes de su alma. El dinero reclamado para los pobres pensaba que podía haber sido para él. Sin embargo, tal era su pretensión de justicia, tal su influencia como «hombre prudente» entre los discípulos, que incluso esta triste debilidad fue bien interpretada por algunos (Marcos 14:4), que se preguntaban la necesidad de aquel «derroche» en perfume. Hay algo inexplicable en la paciencia, delicadeza y ternura de las palabras de Cristo: «Dejadla, ¿por qué la molestáis?» Sin duda, ¡no podía ser un derroche cualquier ministerio de amor hacia Él! Es emocionante oír sus palabras, cuando su sepultura estaba ya prácticamente a la vista. El que aquel que era uno de los pobres, y se codeaba con ellos, quien por amor a nosotros se hizo pobre para poder hacernos ricos con su pobreza, tenga que intervenir aprobando este último servicio de amor a Él, defendiendo a

7. No hay contradicción alguna aquí en la divergencia entre los evangelistas. María derramó primero el nardo sobre la cabeza, y luego sobre los pies (Godet lo ve implicado en el κατέχεεν αὐτοῦ de Marcos). Juan nota la unción de los pies, no sólo como el acto de mayor humildad y marca de más profunda veneración, sino por su carácter excepcional, en tanto que la unción de la cabeza no era rara. Recordamos la imagen ideal de Aarón cuando fue ungido para el sacerdocio (Salmo 133:2), para marcar aquí el cumplimiento del tipo cuando el gran Sumo Sacerdote fue ungido para su propio sacrificio. Ella, que tantas veces se había sentado a sus pies, ahora los unge, y, al mismo tiempo, con amor, reverencia y comunión con sus sacrificios, los enjuga con sus propios cabellos.

María, contra Judas, es, ciertamente, la profundidad suma de la humillación propia. Con todo, incluso así, este ruego falso en favor de los pobres se transforma en un ruego verdadero, puesto que Él nos ha dejado, como si fuera su último encargo, y con su muerte, que tenemos siempre a los pobres con nosotros. Y, así, incluso las palabras inspiradas por la codicia y la falsía han pasado a ser, transformadas por Él, un mandamiento de amor, y el aliento del infierno es transmutado en el calor del verano del servicio constante de la Iglesia a Cristo en el ministerio de los pobres, que son de Cristo.

LIBRO V

LA CRUZ Y LA CORONA

«Ave, Scala peccatorum,
Qua ascendit rex coelorum,
Ut ad choros Angelorum
Homo sic ascenderet;
In te vitam reparavit
Auctor vitae, proles David,
Et sic se humiliavit.
Ut mundum redimeret.»

Ap. DANIEL, *Thes. Hymnol.*, vol v., p. 183

«La bendición que la nube derrama,
Es un maravilloso doble nacimiento;
Jesús es de la tierra y es también del cielo;
Es vuestro, huestes celestiales, pero también es nuestro.
¡Hosanna al Hijo de David,
Ganada es ya la lid!

La nueva bendición nos llega de la nube,
Y al mismo tiempo se la lleva al cielo.
Él se va al cielo, y manda al Paracleto,
Con lo que está también aquí, y aun más cerca.
¡Hosanna al Hijo de David,
Ganada es ya la lid!»

I

El primer día de la semana de Pasión. Domingo de Ramos. La entrada del Rey en Jerusalén

Mateo 21:1–11; Marcos 11:1–11; Lucas 19:29–44; Juan 12:12–19

Había ya llegado el tiempo del fin. Jesús estaba a punto de hacer su entrada en Jerusalén como Rey: Rey de los judíos, heredero de la línea real de David, con todos los atributos simbólicos, de tipo, y proféticos adscritos a la misma. Con todo, el Hijo de David, que había de hacer su entrada triunfal, no venía, como esperaba Israel, según la carne, sino en una forma tan profunda y significativamente expresiva de su misión y obra como la que el vidente extasiado de antaño había contemplado de lejos en el perfil de la imagen del Mesías–Rey: no en pompa, triunfo y conquistas de guerra, sino en un mandato humilde de paz.

Sin duda es una de las equivocaciones más extrañas del criticismo moderno el considerar esta entrada de Cristo en Jerusalén como implicando que, inflamado de entusiasmo, durante un momento había esperado que el pueblo le recibiría como el Mesías. Y es poco mejor, si lo es, el decir que su entrada fue «una aparente concesión a las expectativas enfervorizadas de sus discípulos y de la multitud... la solemne y triste acomodación a los pensamientos diferentes de los suyos propios, a los cuales el Maestro de nuevas verdades se ve obligado a recurrir cuando se ve mal interpretado por

aquellos que le rodean en un nivel inferior (decano Plumptre, sobre Mateo 21:5). Las «apologías» o defensas son el punto débil de la «Apologética»; y ninguna teoría «acomodaticia» puede tener lugar en la historia de Cristo. Al contrario, consideramos su entrada real al Jerusalén de la profecía y de la crucifixión como una parte integral de la historia de Cristo, que no sería completa ni del todo consecuente sin ella. Le correspondía entrar así en Jerusalén porque Él era un rey; y como rey, el entrar de esta manera, porque Él era esta clase de rey —y lo uno y lo otro estaban concordes con la profecía del pasado.

Era un día sonriente de principios de la primavera del año 29 cuando la compañía festiva se puso en marcha desde el hogar de Betania. No puede haber dudas sobre la localización de la aldea (la moderna *El–'Azarîye*, «de Lázaro»), posada sobre un montículo truncado rocoso al otro lado del Olivete. Es ya más difícil identificar Betfagé, que está asociada con ella, ya que el lugar no es mencionado en el Antiguo Testamento, aunque repetidas veces en los escritos judaicos. Pero incluso así hay una curiosa contradicción, puesto que se habla a veces de Betfagé como distinto de Jerusalén (Siphré, ed. Friedm., p. 55 *a*, últimas líneas; Sot. 45 *a*; Tos. Pes. viii. 8), en tanto que otras se describe, para propósitos eclesiásticos, como parte de la ciudad misma (Pes. 63 *b*). Quizás el nombre Betfagé —«casa de higos»— lo recibía el distrito en general, y también alguna aldea cercana a Jerusalén, donde empezaba el distrito. Y esto puede explicar la referencia peculiar, en los Evangelios sinópticos, a Betfagé (Mateo) y de nuevo a «Betfagé y Betania» (Marcos y Lucas). Porque Mateo y Marcos refieren una breve estancia de Cristo en Betania y su unción por María, pero no en orden cronológico,[1] sino que lo introducen en un período posterior, como si dijéramos en contraste con la traición de Judas (Mateo 26:6–13; Marcos 14:3–9). En consecuencia, pasan de Jericó inmediatamente a la entrada triunfal en Jerusalén, de Jericó a Betfagé, o más exactamente a Betfagé y Betania, dejando de momento sin mencionar lo que había ocurrido en Betania.

Aunque los cuatro evangelistas refieren la entrada de Cristo en Jerusalén, parecen hacerlo desde distintos puntos de vista. Los Sinópticos le acompañan desde Betania, en tanto que Juan, en conformidad con el plan general de su relato, parece seguir desde Jerusalén a la multitud que, al oír las noticias de su llegada, se apresuró a ir a recibirle. Incluso esta circunstancia, en cuanto a la escasez de sucesos registrados en este día, demuestra que no podía haber sido temprano por la mañana que Jesús dejó Betania. Recor-

1. Según dice Agustín: «recapitulando dixerunt».

dando que era la última mañana de descanso antes de la gran pugna, podemos, con reverencia, pensar en lo mucho que puede haber pasado en el alma de Jesús y en el hogar de Betania. Y ahora había dejado este asilo de tranquilo reposo. Probablemente poco después de su salida, Él envió a «dos de sus discípulos», posiblemente Pedro y Juan (comp. Lucas 22:8). «Id a la aldea que está enfrente de vosotros» —hemos de suponer Betfagé (Mateo 21:2)—. Allí hallarían al lado del camino un asna atada y un pollino con ella, en el cual nadie se había sentado. Indicamos el significativo simbolismo de esto último, en conexión con las condiciones generales de consagración a Jehová (Números 19:2; Deuteronomio 21:3), y notemos en él, como también en la misión de los apóstoles, que esto tenía por objeto, según Cristo, que fuera su entrada como Rey y Mesías. Asna y pollino tenían que traérselos (Mateo).

Los discípulos hallaron lo que Él les había dicho. Cuando llegaron a Betfagé, vieron, junto a la puerta, afuera en plena calle, un asna atada y un pollino. Cuando ellos los soltaron, los dueños y ciertos hombres que estaban con ellos (Marcos; comp. también Mateo) les preguntaron: «¿Qué hacéis desatando el pollino?», a lo cual ellos contestaron, según instrucciones del Maestro: «El Señor [el Maestro, Cristo] tiene necesidad de él», y entonces les dejaron marchar. La explicación de esto no requiere recurrir a milagrosas influencias, ni aun hay que suponer que los dueños del pollino eran ellos mismos «discípulos». El que les hicieran la pregunta a «los dos», y el mero «permiso» para llevárselo, parece hacer descartar esta idea. Ni es necesaria esta explicación. Por medio de la compañía de peregrinos que había acompañado a Jesús desde Galiela y Perea, y que le precedieron a Jerusalén, por los invitados de la fiesta del sábado en Betania, y por la gente que había ido a ver a Jesús y a Lázaro, tenían que haber llegado noticias de la proximidad de Jesús y su inminente llegada a la ciudad. Quizás aquella misma mañana algunos habían llegado de Betania y lo habían dicho en el Templo, entre las compañías festivas —especialmente entre sus propios galileos, y en general en Jerusalén—, que en aquel mismo día —a las pocas horas– Jesús iba a llegar a la ciudad. Éste tiene que haber sido el caso, puesto que, según el relato de Juan, «una gran multitud» «salió a recibirle». No podemos tener muchas dudas de que estos últimos no eran ciudadanos de Jerusalén, ya que la enemistad de éstos era decidida, sino de los que «habían ido a la fiesta» (Juan 12:12). Con ellos fueron también cierto número de fariseos, con los corazones llenos de malicia, aborrecimiento y celos (Lucas 19:39; Juan 12:19). Y, como veremos pronto, es de la mayor importancia recordar que ésta era la composición de «la multitud».

Si éstas eran las circunstancias, todo lo que viene a continuación es

natural. Podemos entender que gran número de curiosos se reunirían alrededor de los propietarios del pollino (Marcos), allí en la encrucijada de Betfagé, a poca distancia de Jerusalén; y que tan pronto como por el comportamiento y las palabras peculiares de los discípulos entendieron su propósito, los propietarios del asna y el pollino concedieron que lo usara para su solemne entrada en la ciudad el Maestro de Nazaret,[2] a quien la multitud estaba esperando con tanta ansiedad; y, finalmente, cuando desde las puertas de Jerusalén se esparcieron las noticias de lo que había pasado en Betfagé, la multitud se agolpó para ir a recibir a Jesús.

Entretanto, Cristo y los que le seguían desde Betania habían ido acercándose poco a poco[3] por la bien conocida ruta de caravanas que va de Jericó a Jerusalén. De las tres que convergen cerca de Jerusalén, es la más hacia el Sur, quizás en el mismo lugar en que el pollino había estado atado. «La carretera pronto pierde de vista a Betania. Ahora está en mal estado, pero todavía es ancha y está bien definida como camino de montaña, avanzando sinuoso sobre rocas y piedras sueltas; hay un abrupto desnivel a la izquierda; la ladera del Olivete encima, a la derecha; higueras abajo y arriba, aquí y allá, que salen del suelo pedregoso» (Stanley, «Sinaí and Palestine», p. 189). En algún punto de este trayecto los discípulos que traían el pollino han de haber encontrado al Señor. Iban acompañados por muchos, e inmediatamente los siguieron muchos más. Porque, como ya hemos indicado, Betfagé —suponemos una aldea— formaba casi parte de Jerusalén, y durante la semana de Pascua tiene que haber estado repleta de peregrinos, que no podían hallar alojamiento dentro de las murallas de la ciudad. Y el anuncio de que los discípulos de Jesús habían ido a buscar una cabalgadura en la que Jesús estaba a punto de entrar en Jerusalén, tiene que haberse esparcido rápidamente entre las multitudes que pululaban por el Templo y la ciudad.

Cuando los dos discípulos, acompañados o seguidos inmediatamente por una multitud, trajeron el pollino a Cristo, se reunieron dos comitivas, la que venía de la ciudad, y la que venía de Betania. La impresión que deja esto en nuestra mente es que lo que sigue fue inesperado para los que acompañaban a Cristo, o sea, que les cogió por sorpresa. Los discípulos no

2. Sin duda es uno de los ejemplos en que no debiera seguirse la supuesta autoridad de los manuscritos, cuando hallamos en Marcos 11:3 una frase, presente en algunas versiones, que nos parece una glosa muy pobre y sosa: «y en seguida lo envía de nuevo acá»; o sea, que los apóstoles obtuvieron el permiso prometiendo que el Maestro lo restauraría inmediatamente. La glosa es más inadecuada aún por no ocurrir en el pasaje paralelo en Mateo y Lucas.

3. Es posible que esperaran en Betania el regreso de los dos apóstoles, pero el orden seguido en el texto me parece a mí el más probable.

entendieron (Juan 12:16) —hasta que la luz de la gloria de la Resurrección iluminó su mente— el significado de «estas cosas»; incluso después que hubieron ocurrido, no parecen haber barruntado que era el propósito decidido de Jesús el de hacer su entrada como Rey en Jerusalén. Su entusiasmo parece sólo haberse enfervorizado cuando vieron la procesión que salía de la ciudad para recibir a Jesús con palmas, cortándolas por el camino y recibiéndole con gritos de hosanna y bienvenida. Luego esparcieron sus vestidos sobre el pollino y pusieron a Jesús encima: «Traen el pollino y echan sobre él sus mantos; y se sentó sobre él.» «Y muchos extendieron sus mantos por el camino.» Luego, a su vez, cortaron ramas de los árboles y los huertos junto a los que pasaban, o entrelazaban las palmas y las depositaban en el suelo como una alfombra, gritando, a pleno pulmón, hosannas de bienvenida (Lucas 19:37, 38). Ni tampoco hay que extrañarse de su ignorancia sobre el significado de todo esto, en lo cual ellos eran los actores principales. Nosotros también es probable que lo juzguemos desde nuestro punto de vista, dieciocho siglos después, e interpretemos a nuestro modo el significado del suceso. Estos hombres andaban en la procesión casi como en un sueño, deslumbrados por el fulgor radiante que los rodeaba, como impelidos por una necesidad, y llevados de suceso en suceso, que caían sobre ellos en una serie de sorpresas que sólo parcialmente entendían.

Ahora se habían puesto en orden; la multitud que venía de la ciudad iba delante, la que había venido con Él desde Betania siguiendo el triunfante progreso del Rey de Israel, «manso y sentado sobre un asno, un pollino hijo de un asna». «Gradualmente la larga comitiva fue avanzando hacia arriba y llegado a la cumbre desde donde empieza "el descenso del monte de los Olivos" hacia Jerusalén. En este punto captamos la primera vista del ángulo sudeste de la ciudad. El Templo y las porciones más al Norte están escondidas por la ladera del Olivete a la derecha; lo que se ve es sólo el monte de Sión, ahora en su mayor parte un terreno desolado.» Pero en aquel tiempo se levantaba, terraza tras terraza, desde el palacio de los Macabeos y el del Sumo Sacerdote, una verdadera ciudad de palacios, hasta que el ojo descansaba en la cima de aquel palacio, castillo y ciudad, con sus torres ceñudas y sus magníficos jardines, la residencia real de Herodes, que se suponía ocupaba el mismo sitio del palacio de David. Habían venido recibiendo a Jesús con hosannas. Pero el entusiasmo es infeccioso, especialmente en casos así. Eran, en su mayoría, peregrinos extranjeros que habían ido desde la ciudad, principalmente porque habían oído hablar de la resurrección de Lázaro (Juan 12:18). Y ahora tiene que haber preguntado a los que venían de Betania, y que, a su vez, referían aquello que había visto con sus propios ojos (v. 17). Podemos imaginárnoslo todo, en qué forma el fuego saltaría

de corazón en corazón. ¡Así que éste era el prometido Hijo de David, y el Reino estaba en su mano! Puede haber sido precisamente en el punto en que llegaron a la carretera en que «la ciudad de David» se hizo visible súbitamente, «al empezar a descender del monte de los Olivos», «que toda la multitud de los discípulos comenzó a regocijarse y a alabar a Dios en alta voz por todas las maravillas que había visto» (Lucas 19:37). Cuando las ardientes palabras de gozo y alabanza —el relato de lo que habían visto— pasaron de boca en boca, y contemplaron ante su vista «la ciudad de David», adornada como una novia para dar la bienvenida al Rey, la alabanza davídica al gran Hijo de David despertó ecos de los antiguos salmos davídicos en la luz de la mañana del día de su cumplimiento. «¡Hosanna al Hijo de David! Bendito el rey que viene en el nombre del Señor, paz en el cielo y gloria en las alturas.»

Eran exclamaciones interrumpidas, en parte basadas en el Salmo 118, sacadas del «Hosanna»,[4] o el «Sálvanos ahora», y «Bendito el que viene en el Nombre del Señor» (Salmo 118:26), que formaban parte de las respuestas del pueblo cuando este salmo era cantado en ciertos festivales.[5] Con toda verdad, pues, interpretaban y aplicaban el salmo, alabanza antigua y nueva davídica, que se mezclaba con sus aclamaciones. Al mismo tiempo, hay que recordar que, según la tradición judía (Salmo 118:25–28), también se cantaba antifonalmente por el pueblo de Jerusalén cuando iban a dar la bienvenida a los peregrinos festivos a su llegada, y estos últimos siempre respondían con la segunda cláusula de cada versículo, hasta que se llegaba al último versículo del salmo (v. 29), en que los dos grupos cantaban al unísono, y se añadía el versículo 17 del Salmo 103, que era la conclusión (Midrash sobre Salmo 118, ed. Vars., p. 85 *b*, últimas tres líneas, y p. 86 *a*). Pero cuando los gritos resonaban por toda la ingente comitiva, como evidencia de que daban a Jesús una recepción extraordinaria como peregrino, los fariseos que se habían mezclado con la muchedumbre se miraron unos a otros frunciendo el ceño: «¡Mirad, ved cómo no sirve de nada! ¡Todo el mundo se va tras él!» Siempre es así que, en el desengaño de la malicia, los hombres vuelven su rabia impotente unos contra otros, en reproches y acusaciones. Luego, verdadero también psicológicamente que hicieran una apelación final al mismo Maestro, a quien tanto odiaban, de que frenara el celo de sus discípulos. Él, que hasta entonces había permanecido en silencio

4. No puede haber duda que *'Ωσαννά* representa הוֹשִׁיעָה נָּא, pero probablemente en una forma abreviada de pronunciación (comp. Siegfried en Hilgenfeld, Zeitsch. f. wissensch. Theol. para 1884, p. 385).

5. Como se recordará, formaba el último Salmo de lo que se llamaba la *Hallel* (Salmos 113 a 118).

—el único no afectado, o sólo conmovido por dentro— en medio de la muchedumbre entusiasta. No podía permanecer silencioso por más tiempo, y, con un punto de súbita y justa indignación, señaló a las piedras y les dijo a aquellos líderes de Israel que si la gente callara, clamarían las piedras (Lucas).[6] Habría sido así en aquel día de la entrada de Cristo en Jerusalén. Y ha sido así desde entonces. El silencio ha caído durante todos estos siglos sobre Israel; pero las mismas piedras de la ruina y desolación de Jerusalén han clamado que Él, a quien rechazaron en su silencio, ha pasado a ser el Rey en el nombre del Señor.

«De nuevo se puso en marcha la procesión. La ruta desciende suavemente, y la vista de la ciudad desaparece detrás del monte Olivete que se interpone. Unos pocos momentos y la ruta asciende otra vez, ahora más empinada, hasta que alcanza un saliente de roca lisa, y en un instante toda la ciudad irrumpe a la vista. Y como hoy día la cúpula de la mezquita El-Aksa se levanta como un fantasma de la tierra delante del viajero que lo contempla todo desde el saliente, igualmente entonces tiene que haberse levantado la torre del Templo; como ahora el recinto vasto del santuario musulmán, entonces se esparcirían los patios del Templo; como ahora la ciudad gris sobre colinas dispersas, también entonces la magnífica ciudad, con su fondo —que ya ha desaparecido desde hace siglos— de jardines y barrios adyacentes en la meseta occidental al final. Inmediatamente delante había el valle de Cedrón, visto desde aquí, en su mayor profundidad, cuando se funde con el valle de Hinom, lo que da su pleno efecto a la gran peculiaridad de Jerusalén, vista sólo desde su lado oriental: su situación como una ciudad que se levanta sobre un abismo profundo. Apenas es posible dudar de que este saliente y recodo del camino —este promontorio rocoso— fue el punto exacto en que la multitud hizo pausa de nuevo, y "Él, cuando contempló la ciudad, lloró sobre ella".» No con el llanto reposado (*ἐδάκρυσεν*) con que lloró ante la tumba de Lázaro, sino con el lamento explícito y profundo (*ἔκλαυσεν*). El contraste era realmente terrible entre la Jerusalén que se levantaba ante Él en toda su hermosura, gloria y seguridad, y la Jerusalén que Él veía en visión, apenas perceptible en el horizonte, con el campamento del enemigo alrededor por todos lados, estrechándola más y más cerca en su abrazo mortal, y con la misma «estacada» que las legiones romanas edificaron a su alrededor (Jos. Guerras v. 6. 2; 12); luego, otra escena en el cambiante panorama, y la ciudad yacía en ruinas por el suelo, las piedras mezcladas con los cuerpos ensangrentados de sus hijos;

6. La expresión «las piedras dan testimonio», cuando se ha cometido algún pecado, se halla con bastante frecuencia en los escritos judíos. Ver Taan. 11 *a*; Chag. 16 *a*.

y aún otra escena: el silencio y la desolación de muerte por la mano de Dios; ¡ni una piedra dejada encima de otra! Conocemos demasiado bien lo literalmente que esta visión pasó a la realidad; y, con todo, aunque pronunciada como profecía por Cristo, y con su razón claramente enunciada, Israel, en aquel día, no comprendió las cosas que pertenecían a su paz, y las piedras desparramadas de su dispersión están clamando en testimonio contra él. Pero hasta este día también las lágrimas de Cristo ruegan a la Iglesia en favor de Israel, y sus palabras llevan dentro de ellos la preciosa semilla de la promesa.

Volvamos ahora a la escena antes descrita. Porque no era una escena de pompa y espectáculo; y la entrada pública de Cristo en Jerusalén parece completamente diferente, diríamos casi incompatible, con la forma en que antes se había presentado ante la ciudad. Evidentemente, los tiempos de silencio mantenido durante tanto tiempo habían pasado, y había llegado el momento de la declaración pública. Y esto era, ciertamente, su entrada ahora.

Desde el instante en que envió a los dos discípulos hasta su aceptación del homenaje de la multitud, y su reprensión del intento de los fariseos de detenerle, todo debe ser considerado como planeado o aprobado por Él; no sólo como una afirmación pública de su Mesianidad, sino como una reclamación de su reconocimiento nacional. Y, no obstante, incluso en este caso no tenía que ser la concepción que se había hecho Israel del Mesías, sino que debía ser un cuadro profético: «justo y victorioso, humilde y cabalgando sobre un asno» (Zacarías 9:9). Es extraño, y ajeno a nuestro propósito en este momento, el discutir cuestiones generales sobre esta profecía, o incluso el reivindicar su aplicación al Mesías.

Pero cuando ponemos a un lado toda polémica y toma y daca sobre las palabras, que constituye gran parte del criticismo moderno, que, en su afán sobre la letra, con frecuencia pierde el espíritu, no puede haber duda que esta profecía tenía por objeto introducir, en contraste con triunfos de reyes y campañas de guerras terrenales, otro Reino, en que el Rey sería el Príncipe de Paz, que era humilde y manso en su advenimiento, que hablaría en términos de paz a los gentiles y cuyo dominio se extendería a los últimos confines de la tierra.

Esto puede decirse: que si hubo alguna vez un cuadro del Mesías-Rey y de su Reino, es éste; y que si Israel tuvo alguna vez un Mesías o el mundo un Salvador, tiene que ser como el descrito en esta profecía, no meramente en la letra, pero sí en el espíritu de la misma. Y, como se ha indicado con frecuencia, no fue la letra, sino el espíritu de la profecía —y de toda profecía— lo que la antigua Sinagoga, y esto con razón, veía cumplido en

el Mesías y su Reino. En consecuencia, con singular unanimidad el Talmud y las antiguas autoridades rabínicas han aplicado esta profecía al Cristo.[7] Y tampoco fue citado por Mateo o Juan con el carácter rígido y mortal de la letra. Al contrario (como tantas veces en los escritos judaicos), dos profetas —Isaías 62:11 y Zacarías 9:9— proyectan su luz unida sobre esta entrada de Cristo, al exhibir la realidad, de la cual la visión profética había sido el reflejo. Ni tampoco son las palabras de los profetas literalmente dadas —como el criticismo moderno quisiera sopesarlas en sus balanzas críticas—, sea del texto hebreo o de la traducción Septuaginta, sino que su significado real es dado y son «targumadas» por los sagrados escritores según su inclinación. Con todo, el que coloca el cuadro profético al lado de la realidad —las descripciones al lado de la realidad de la entrada de Cristo en Jerusalén— ¿puede fallar en reconocer en la una el cumplimiento de la otra?

Otro punto que consideramos requiere comentario. Hemos visto razones para considerar el comportamiento de los discípulos como si quedaran sorprendidos, y que en todas estas últimas escenas parecen haberse apresurado de un suceso a otro. Pero el entusiasmo del pueblo —su bienvenida regia a Cristo— ¿cómo ha de ser explicada, y cómo ha de ser reconciliada con la rápida y terrible reacción de su traición y su crucifixión? No obstante, no es tan difícil de entender; y si mantenemos la mente limpia de exageraciones inconscientes, ganaremos en verdad y razonabilidad lo que perdemos en efecto dramático. Ya se ha sugerido que la multitud que fue a encontrar a Jesús tiene que haber consistido principalmente en peregrinos extranjeros. La inmensa mayoría de los ciudadanos de Jerusalén eran hostiles a Cristo de modo acerbo y franco. Pero sabemos que, incluso así, los fariseos temían dar los pasos finales contra Cristo ante la presencia de estos peregrinos durante la fiesta, pues notaban un movimiento a favor suyo (Mateo 26:3–6; Marcos 14:2; Lucas 22:2). Se vio, ciertamente, que no había razón para ello; porque esta gente rural no estaba bien informada; no se atrevía a resistir la autoridad combinada de su propio Sanedrín y la de los romanos. Además, los prejuicios del populacho —y especialmente del populacho oriental— son suscitados fácilmente, y con prontitud oscilan de un extremo al opuesto. Finalmente, lo súbito y completo del golpe que asestaron las autoridades judías habría dejado atontados incluso a aquellos que hubieran tenido un conocimiento más profundo, más cohesión y mayor independencia que la mayoría de los que aquel Domingo de Ramos habían salido de la ciudad.

7. Ber. 56 *b*; Sanh. 98 *a*; Pirké del rab. El. 31; Ber. R. 75, 98, 99; Deb. R. 4; Midr. sobre Cantares 1:4; Midr. sobre Eclesiastés 1:9; Midr. Shemuel 14.

Además, por lo que se refiere a la bienvenida a Cristo, aunque sea profundamente significativa tal como fue, no hemos de adscribirle un sentido más profundo del que posee. Los escritores modernos han visto principalmente en las demostraciones de la Fiesta de los Tabernáculos[8] como si el homenaje de sus servicios hubiera sido ofrecido a Cristo. Habría sido, en realidad, simbólico de mucho acerca de Israel si hubieran confundido de esta manera el segundo advenimiento de Cristo con el primero, el Sacrificio de la Pascua, con el gozo de la Fiesta de la Reunión. Pero, en realidad, su conducta no admite esta interpretación. Es verdad que estas respuestas del Salmo 118, que forman parte de lo que era conocido como la Hallel (Salmos 113–118), eran cantadas por el pueblo en la Fiesta de los Tabernáculos también, pero la Hallel era cantada igualmente como respuesta durante la ofrenda de la Pascua, en la Cena pascual y en las Fiestas de Pentecostés y de la Dedicación del Templo. El agitar palmas era la bienvenida dada a visitantes o reyes (incluso hasta nuestros días), y no distintivo de la Fiesta de los Tabernáculos. En esta última los adoradores llevaban no simplemente palmas, sino la *Lulabh*, que consistía en palmas, ramas de mirto y sauce entrelazadas. Finalmente, las palabras de bienvenida del Salmo 118 eran (como ya se ha dicho) aquellas con las que, en ocasiones solemnes, el pueblo también saludaba la llegada de peregrinos festivos,[9] aunque siendo ofrecido a Cristo, y sólo a Él, y acompañado de tales demostraciones, puede haberse implicado que le saludaban como el Rey prometido, y habían convertido su entrada en un triunfo en que el pueblo le rendía homenaje. Y si se requiere prueba del punto de vista sobrio y —no tenemos por qué añadir— racional defendido aquí, se podría hallar en esto: que no fue hasta después de su resurrección que incluso sus propios discípulos entendieron el significado de toda la escena que ellos habían presenciado, y en la cual habían jugado un papel tan importante.

La ira y los celos de los fariseos lo entendían mejor, y estaban acechando la oportunidad para vengarse. Pero, de momento, en aquel día soleado de

8. Esto, según Lightfoot. Wünsche (Erläut. d. Evang., p. 241) llega hasta el punto de poner esta alternativa: ¡o bien los evangelistas confundieron la Pascua con la Fiesta de los Tabernáculos, o transfirieron a propósito a la Pascua una ceremonia de la Fiesta de los Tabernáculos!

9. Me doy cuenta de que el prof. Delitzsch, con su gran autoridad, pone esto en duda (Zeitschr. für Luther. Theol. para 1855, p. 653). Pero el testimonio de la Midrash está contra él. Delitzsch considera que es el grito de la Fiesta de los Tabernáculos. Pero ¿cómo puede haber sido pronunciado antes de la Fiesta de la Pascua? Además, no parece razonable suponer que la multitud había proclamado de modo plenamente consciente a Jesús como el Mesías, e intentaba celebrar allí mismo el cumplimiento del significado del tipo de la Fiesta de los Tabernáculos.

primavera, el populacho, débil, excitable y voluble, pasaba a oleadas por las puertas de la ciudad, por las calles estrechas, hacia el Templo. Por todas partes el resonar de sus pasos y el grito de las aclamaciones atraían a los hombres, mujeres y niños a las calles y los terrados. La ciudad estaba conmovida, y de boca en boca pasaba la pregunta entre la ansiosa multitud de curiosos presentes: «¿Quién es?» Y la multitud no contestaba: «Es el Rey-Mesías de Israel», sino: «Éste es Jesús el profeta de Nazaret de Galilea.» ¡E iba subiendo al Templo!

Él sólo permanecía en silencio y triste entre la multitud entusiasmada. Las huellas de las lágrimas que había vertido sobre Jerusalén estaban todavía en sus mejillas. No es así que un Rey terrenal entra en su ciudad en triunfo; no es así que el Mesías de la expectativa de Israel habría ido a su Templo. No decía nada, sino que sólo miraba alrededor todas las cosas, como si quisiera ver bien el campo en que había de sufrir y morir. Y ahora las sombras del atardecer se van extendiendo; y, triste y apesadumbrado, Jesús, una vez más, regresó a Betania con los doce discípulos para hallar cobijo y descansar.

II

El segundo día de la semana de Pasión. La higuera estéril. La limpieza del Templo. El hosanna de los niños

Mateo 21:12-22; Marcos 11:15-26; Lucas 19:45-48

Podemos inferir, quizá, con reverencia, cómo pasó la noche después de su entrada triunfal en su ciudad y el Templo el Rey de Israel. Su banquete real sería su compañía y comunión con los discípulos. Sabemos con qué frecuencia había pasado las noches en oración solitaria (Marcos 1:35; Lucas 5:16; Mateo 14:23; Lucas 6:12; 9:28), y sin duda no es demasiado atrevido el asociar estos pensamientos con la primera noche de la semana de Pasión. Así, también, podemos más fácilmente explicar el cansancio y agotamiento y el hambre que le hizo buscar fruta en la higuera, camino de la ciudad.

Era muy temprano (de madrugada)[1] por la mañana del segundo día de la semana de Pasión (lunes) cuando Jesús, con sus discípulos, partió de Betania. En el aire fresco de la primavera, después del cansancio de aquella noche, «tuvo hambre». Junto al camino, como ocurre con frecuencia en Oriente, había un árbol solitario, que crecía en un terreno pedregoso. Tiene

1. La palabra πρωΐ se usa para la última vela de la noche en Marcos 1:35.

que haber crecido en un promontorio, en que recibía sol y calor, porque Él lo vio «desde lejos» (Marcos), y aunque no hacía mucho que la primavera había vuelto a vestir los árboles con su follaje, se destacaba contra el cielo. «No era la temporada de los higos», pero el árbol, frondoso, atrajo la atención de Jesús. Quizá colgaría algo de fruto desde todo el invierno, o bien habría ya algunos higos primerizos, porque es bien sabido que en Palestina «el fruto aparece antes que las hojas», y que esta higuera era evidentemente precoz, como lo atestigua el hecho de que hubiera hojas, algo excepcional para este tiempo en el monte de los Olivos. El fruto de la temporada pasada habría sido comestible, naturalmente, y el nuevo, aunque no maduro, era comido —según la Mishnah y confirma el Talmud (Shebh. iv. 7; Jer. Shebh. 35 *b*; últimas líneas)— tan pronto como asomaba el color rojizo —según se expresa, «en el campo, con pan», o, como lo entendemos, por parte de aquellos que empezaban a tener hambre cuando se hallaban en los campos, trabajando o viajando—. Pero en el caso presente no había fruto antiguo ni nuevo, «sólo hojas». Era, evidentemente, una higuera estéril, que ocupaba terreno y que había que cortar. Nuestra mente, de modo casi instintivo, vuelve a la parábola de la higuera estéril, de la cual había hablado hacía tan poco (Lucas 13:6–9). Para Él, que sólo el día anterior había llorado sobre Jerusalén, que no había conocido el día de su visitación, y sobre la cual el hacha del juicio ya estaba levantada, esta higuera, con sus hojas frondosas, tiene que haberle recordado, con viveza pictórica, la escena del día anterior. Israel era aquella higuera estéril; y las hojas sólo cubrían su desnudez, como lo habían hecho para nuestros primeros padres después de la caída. Y el juicio, pronunciado simbólicamente en la parábola, tiene que ser ejecutado simbólicamente en esta higuera frondosa, estéril cuando el Maestro buscaba fruto en ella. Parece casi una necesidad interior, no sólo simbólica sino real, el que la palabra de Cristo la hubiera abatido. No podemos concebir que nadie pudiera haber comido de ella después que el Cristo hambriento hubiera buscado en vano fruto en ella. No podemos concebir que nadie pueda resistir a Cristo, y no ser eliminado. No podemos concebir que la realidad de lo que Él había enseñado, cuando llegara la ocasión, no pasara a ser visible a los ojos de sus discípulos. Finalmente, nos parece sentir (con Bengel) que, como siempre, la manifestación de su verdadera humanidad, en el hambre, debería ir acompañada de su divinidad, en el poder de su palabra de sentencia (comp. Juan 11:35–44).

Con Mateo, que, por amor a la continuidad, relata este incidente después de los sucesos de aquel día (el lunes) e inmediatamante antes de los del día siguiente (Mateo 21:18, 22), esperamos con antelación lo que vieron los discípulos el día siguiente (Marcos 11:20). Como dice Mateo: «Al instante

se secó la higuera.» Pero, según el relato más detallado de Marcos, fue sólo al día siguiente, cuando volvieron a pasar, que notaron que la higuera se había secado desde las raíces. El espectáculo atrajo su atención, y de modo vívido recordaron las palabras de Cristo, a las cuales, el día previo, ellos, quizás, apenas habían dado importancia. Y fue lo súbito y completo del juicio que había sido pronunciado lo que ahora llamó la atención de Pedro, más bien que su significado simbólico. Fue, más bien, el milagro que su importancia espiritual y moral —la tempestad y el terremoto, más bien que el silbo delicado y apacible— lo que impresionó a los discípulos. Además, las palabras de Pedro por lo menos pueden ser interpretadas de esta manera: que la higuera se había secado como consecuencia de las palabras de Cristo, más bien que por medio de ellas. Pero Él siempre dirige a los suyos a que se aparten de la maravilla de lo milagroso para ascender a lo más elevado (Bengel). Su respuesta, ahora, combina todo lo que han de aprender. Señala la lección-tipo de lo que había ocurrido: la necesidad de tener fe, la fe simple, la ausencia de la cual era la causa de la esterilidad frondosa de Israel, y que, de haber estado presente y sido activa, podría haberlo realizado todo, por imposible que pudiera haber parecido, considerados los medios externos.[2] Y, con todo, era sólo «tener fe en Dios»; una fe como corresponde a todos los que conocen a Dios; una fe en Dios, que no busca y no tiene su fundamento en nada externo, sino que descansa sólo en Él. A uno que «no tiene duda en su corazón, sino que cree que lo que dice le pasará». Y este principio general del Reino, que para el creyente devoto y reverente no requiere explicación ni limitación, recibió su aplicación posterior, especialmente para los apóstoles en su necesidad futura: «Por tanto os digo, que todo lo que pidáis en oración, creyendo, lo recibiréis.»

Se siguen estas dos cosas: la fe da un poder absoluto a la oración, pero es también su condición moral. No hay nada, a menos que sea esto, que sea fe; y nada más que la fe —absoluta, simple, confiada— da gloria a Dios, o tiene la promesa. Esto es, por así decirlo, la aplicación por el Nuevo Testamento de la primera Tabla de la Ley, resumida en el «Amarás al Señor tu Dios». Pero hay otra condición moral de la oración íntimamente relacionada con la primera: una aplicación del Nuevo Testamento a la segunda tabla de la Ley, resumida en el «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Si la primera condición moral era hacia Dios, la segunda es hacia el hombre; si la primera nos vinculaba a la fe, la segunda nos vincula a la caridad, con

2. Recordamos al lector que la expresión «descuajar montañas» es usada comúnmente por los rabinos como una hipérbole para «hacer lo imposible o lo increíble». Para lo primero, ver Babha B. 3 *b* (עקר טורי); para lo último (עוקר הרים), Ber. 64 *a*; Sanh. 24 *a*; Horay. 14 *a*.

esperanza; la expectativa de la oración contestada es el enlace que une a las dos. La oración, ilimitada en sus posibilidades, se halla a mitad del camino entre la tierra y el cielo; con una mano toca al cielo, con la otra a la tierra; en ella, la fe prepara para recibir lo que la caridad está dispuesta a dispensar. El que ora así, cree en Dios y ama al hombre; una oración así no es egoísta, no se busca a sí misma, no piensa en sí misma; y, menos que nada, no es compatible con el recordar los agravios y el espíritu no perdonador. Ésta, pues, es la segunda condición de la oración, y no sólo de la oración que prevalece a todo, sino incluso de la aceptación personal en la oración. No podemos, pues, tener dudas de que Marcos informa de modo correcto a este respecto como la condición que el Señor pone a la aceptación: que previamente desechemos toda falta de caridad (Marcos 11:25).[3] Recordamos que la promesa tenía una aplicación especial a los apóstoles y a los primeros discípulos; recordamos, también, lo difícil que era para ellos el aprender el pleno perdón a los ofensores y perseguidores (Mateo 18:21, 22); y, además, lo grande que era la tentación a vengar los agravios y usar el poder milagroso en la reivindicación de su autoridad (Lucas 9:52–56). En estas circunstancias Pedro y sus condiscípulos, cuando se les hubo asegurado del poder ilimitado de la oración de fe, necesitaban más aún que se les recordara y advirtiera de esta segunda condición moral: la necesidad de un corazón perdonador, si tenían algo contra alguien.

De esta digresión volvemos a los sucesos del segundo día de la semana de Pasión (el lunes), que empezó con un juicio simbólico sobre la higuera frondosa, pero estéril. El mismo simbolismo de juicio había de ser inmediatamente establecido, aunque más claramente, y esto en el Templo mismo. En la tarde anterior, cuando Cristo había llegado allí, es probable que los servicios ya hubieran terminado y el Santuario estuviera relativamente vacío de adoradores y de los que hacían allí sus negocios. Cuando hablamos de la primera purificación del Templo, al comienzo del ministerio de Cristo, ya explicamos bastante con respecto al carácter y forma de este tráfico lamentable, los beneficios del cual iban a los dirigentes del sacerdocio, así como la indignación popular que causaban este tráfico y los traficantes. No tenemos que recordar las palabras de Cristo; las autoridades mismas judías describen en términos aún más vigorosos esta transformación de la «casa de oración» en «una cueva de ladrones» (ver informe en Libro III, cap. V). Si cuando empezó a ocuparse de los «asuntos» de su Padre, y se presentó por primera vez en público con sus pretensiones mesiánicas, era apropiado que se arrogara esta autoridad, y primero «limpiara el Templo» de intrusos

3. El versículo 26 es con toda probabilidad una adición espuria.

que, con la excusa de ser sacerdotes de Dios, hacían de su casa un negocio, mucho más apropiado era ahora, al término de su obra, cuando, como Rey, había entrado en su ciudad, que reclamara esta autoridad públicamente. Al principio había sido para enseñanza y advertencia; ahora era un juicio simbólico; lo que había empezado entonces, ahora lo había de terminar. En consecuencia, cuando comparamos las palabras, e incluso los mismos actos, de la primera «limpieza» con los que acompañan y explican la segunda, encontramos que esta última es, no diremos ya mucho más severa, sino que tiene un carácter diferente: el de una sentencia judicial final.[4]

Y tampoco las autoridades del Templo procuraron ahora azuzar al populacho contra Él, o discutieron su autoridad exigiéndole una señal como garantía, como habían hecho en la ocasión anterior. La pugna había alcanzado otro estadio. Ellos oyeron lo que Él decía en su condenación, y con odio acerbo en sus corazones procuraron por otros medios destruirle. Por temor al pueblo restringieron su violencia. Porque el poder que Él tenía era realmente maravilloso. El pueblo estaba pendiente de sus labios arrobado (Lucas), «atónito» ante aquellas verdades nuevas y benditas que les prodigaba. ¡Todo era tan distinto de lo que había sido! Con su autoridad el Templo fue limpiado de inmundicia, del latrocinio fomentado por un sacerdocio corrupto, y, de momento, restaurado al solemne servicio de Dios; y esta Casa purificada ahora pasó a ser la escena de la enseñanza de Cristo, cuando Él les dijo estas palabras de verdad y consuelo respecto al Padre —realizando de este modo la promesa profética de «una casa de oración para todas las naciones» (Marcos)—. Y cuando aquellos traficantes fueron expulsados del Templo, y Él hablaba, se congregaron a Él de los pórticos y del monte del Templo los desgraciados, los ciegos y los cojos, para ser curados en su cuerpo y su alma. Era verdaderamente un tiempo de primavera en aquel

4. Los motivos por los que esta segunda limpieza del Templo ha de ser distinguida de la primera, que se registra sólo en Juan 2:13–23, han sido explicados en la primera ocasión. Los presentan la mayoría de los comentarios, aunque no siempre de modo satisfactorio. El lector no tendrá dificultad en juntarlos él mismo. La dificultad no se halla en las dos purificaciones, ni en el silencio de los Sinópticos sobre la primera, puesto que el ministerio inicial en Jerusalén no quedaba dentro del alcance de sus relatos, sino en el silencio del cuarto Evangelio con respecto a la *segunda* purificación. Pero aquí quisiéramos hacer notar que el cuarto Evangelio no es una narración sucesiva, aún menos que los Sinópticos, que tampoco lo son; podríamos decir que es Dogmática histórica: el *Logos* en la manifestación histórica de su persona y obra. Si es así, los primeros evangelistas incluyeron la segunda purificación del Templo. Además, el haberla introducido, o la maldición de la higuera, habría sido interrumpir el curso y echar a perder la simetría del relato (Juan cap. 12), que presenta en matices sucesivos y que se intensifican en el testimonio final del Cristo: la cena en Betania, su entrada en Jerusalén, delante de los griegos en el Templo, por una voz del cielo delante de sus contradictores, y a sus propios discípulos.

Templo, y cuando los muchachos, junto con sus padres, contemplaron las facciones divinas de Cristo, arrebatados por el asombro y el entusiasmo, prorrumpieron en «Hosanna al Hijo de David», un eco de la bienvenida que se le había hecho al entrar en Jerusalén.

Este hosanna de los niños resonó por todos los patios y pórticos del Templo. Lo oyeron los sacerdotes, los cuales, impasibles ante lo que había dicho y hecho, lejos de ser movidos al arrepentimiento y la fe, se llenaron de indignación. Una vez más en su ira impotente, procuraron, como habían hecho los fariseos el día de su entrada, apelar hipócritamente a su reverencia a Dios, no sólo para desorientar y para usar el mismo amor de la verdad contra la verdad, sino para inducirle a que hiciera callar las voces de los niños. Pero el espejo terso del alma de Cristo sólo reflejaba la luz.[5] Estas voces de niños eran ecos de las voces de los ángeles, ecos de alabanzas distantes celestiales, que las almas de los niños habían captado y cuyos labios expresaban. No de los grandes, de los sabios o de los entendidos, sino «de la boca de los pequeños y de los niños de pecho te preparaste perfecta alabanza».[6] Y ésta es, también, la música del evangelio.

5. Podemos notar aquí, una vez por todas, que la manera de contestar empleada por Cristo —la de hacer una nueva pregunta como respuesta, en la cual había la respuesta con una fuerza irresistible— era muy común entre los judíos (משיב דבר מתוך דבר). Otro modo era con una alegoría, fuera de palabra o de acción.

6. Así en la Septuaginta, dando el sentido exacto; en el original es «fuerza». Es, quizás, uno de los contrastes más grandes de los que hallamos en los Salmos: Dios oponiéndose y calmando a sus enemigos, no mediante un despliegue de fuerza, tal como ellos lo entendían, sino por la boca de los niños y de los que mamaban. Jehová de los Ejércitos tiene a estos escuderos, y no necesita otros. La antigua Sinagoga, con bastante realismo, aunque con una base de verdad más elevada, declara (en la Haggadah) que en el mar Rojo los niños pequeños, incluso los que aún no habían nacido, se unieron al cántico de triunfo de Israel, dando con ello cumplimiento a este dicho del salmista

III

El tercer día de la semana de Pasión. Los sucesos de este día. La pregunta sobre la autoridad de Cristo. La pregunta del tributo a César. La blanca de la viuda. Los griegos que procuraban ver a Jesús. Sumario y retrospección del ministerio público de Cristo

Mateo 21:23-27; Marcos 11:27-33; Lucas 20:1-8; Mateo 22:15-22; Marcos 12:13-17; Lucas 20:20-26; Mateo 22:41-46; Lucas 21:1-4; Juan 12:20-50

Los sucesos ocurridos en este tercer día y reportados son numerosos; los actores introducidos en escena son muchos; lo sucedido, variado; y las transiciones tan rápidas, que es aún más difícil que de costumbre poner todo esto en orden cronológico. Y no tenemos que extrañarnos de esto cuando recordamos que era, por así decirlo, el último día de trabajo de Cristo: el último de su misión pública a Israel, por lo que se refiere a la parte activa; el último día en el Templo; el último de enseñanza y advertencia a los fariseos y saduceos; el último en su llamada al arrepentimiento nacional.

Se ve que lo que sigue debe incluirse en un día, por la circunstancia de

que su comienzo es mencionado de modo expreso por Marcos (11:20) en relación con la noticia de haberse secado la higuera, en tanto que su término, no sólo queda indicado en las últimas palabras de los discursos de Cristo, según son consignados por los Sinópticos (Mateo 25:46; Marcos 13:37; Lucas 21:36–38), sino que el comienzo de otro día queda después marcado igualmente de modo claro (Mateo 26:1; Marcos 14:1; Lucas 22:1). Considerando la multiplicidad de acontecimientos, será mejor agruparlos, más bien que seguir el orden exacto de su sucesión. Por ello, este capítulo está dedicado a los sucesos del tercer día de la semana de Pasión.

1. Como de costumbre, el día comenzó (Mateo) con su enseñanza en el Templo (Lucas). Lo vemos por la expresión «estaba andando» (Marcos), a saber, en uno de los pórticos, donde, como sabemos, había considerable libertad para reunirse, conversar y aun enseñar. Se recordará que en el día previo las autoridades habían vacilado y decidido no interferir con Él. En silencio habían presenciado, con rabia impotente, la expulsión de los traficantes; en silencio habían escuchado su predicación y visto sus milagros. No fue hasta el hosanna de los niños —quizá los niños de los levitas que actuaban como miembros del coro en el Templo— que los despertaron del estupor de sus temores, y se atrevieron a una débil reprobación, en la improbable esperanza de que Él, tal vez, se vería inducido a conciliarlos. Pero con la noche y la mañana habían venido otras ideas y consejos. Además, las circunstancias eran ahora algo diferentes. Era temprano por la mañana, los oyentes eran nuevos, y la maravilllosa influencia de sus palabras todavía no los había ablandado a su voluntad. Por el hecho de que de una manera más seria y oficial son presentados los principales sacerdotes, los escribas y los ancianos (Marcos), y por la circunstancia de que fueron al encuentro de Cristo tan pronto como Él entró en el Templo, apenas podemos dudar que había habido una reunión, aunque fuera privada,[1] de las autoridades para coordinar medidas en contra del peligro creciente. Con todo, los pasos que dan van marcados no sólo por la cobardía sino también por la astucia. No se atreven a oponerse a Él directamente, pero se esfuerzan, atacándole en el único punto en que parecía exponerse Él mismo, arrogándose así la apariencia de la más estricta legalidad, y de este modo hacer volver el favor popular contra Él.

Porque no había ningún principio más firmemente establecido por el consentimiento de todos que éste: la enseñanza con *autoridad*[2] requería

1. No hay evidencia de una reunión oficial del Sanedrín, ni tampoco hay posibilidad, según la Ley judía, de que hubiera tenido lugar.

2. Aparte de esto, había la máxima libertad de expresión para los que estaban calificados para enseñar.

autorización previa. En realidad, esto se desprendía del principio del Rabinismo. Toda enseñanza tenía que ser con autoridad, puesto que era tradicional, aprobada por la autoridad, y dispensada desde el maestro al discípulo. El honor más elevado de un entendido o erudito, era el ser como una cisterna bien enyesada, de la cual no goteaba nada de lo vertido en ella. La apelación definitiva en los casos de discusión era siempre a alguna gran autoridad, fuera un maestro individual o un decreto del Sanedrín. De esta manera el gran Hillel había reivindicado, al principio, sus derechos a ser el maestro de su tiempo y decidir las disputas entonces pendientes. Y el decidir de modo distinto de la autoridad era, o bien una marca de presunción ignorante, o el resultado de una rebelión atrevida, y en este caso se requería hacerle frente con el «bando». Y éste era por lo menos uno de los aspectos de la controversia entre las autoridades y Jesús. A nadie se le habría ocurrido interferir con un mero Haggadista —el expositor popular, predicador o recitador de leyendas—. Pero el enseñar con autoridad, esto ya requería otras garantías. De hecho, había una ordenación regular (*Semikhah*) al oficio o cargo de rabino, anciano y juez, porque las tres funciones se combinaban en una. Según la Mishnah, los «discípulos» se sentaban ante el Sanedrín en tres filas, y los miembros del Sanedrín eran reclutados sucesivamente de la primera fila de los eruditos (Sanh. iv. 4).

Al principio se dice que la costumbre de cada rabino había sido el acreditar a sus propios discípulos. Pero después este derecho fue transferido al Sanedrín, con la provisión de que este cuerpo no podía ordenar sin el consentimiento de su jefe, aunque el último no podía hacerlo sin el consentimiento del Sanedrín (Jer. Sanh. 19 *a*; líneas 29 y ss. desde la base). Pero este privilegio fue retirado más adelante a causa de abusos. Aunque no tenemos ninguna descripción de los procedimientos de ordenación iniciales, el mismo nombre —*Semikhah*— implica la imposición de manos. Además, en los datos más antiguos, que llegan, sin duda, al tiempo de Cristo, para la ordenación era requerida por lo menos la presencia de tres personas ordenadas (Sanh. i. 3).

En un período posterior era considerada suficiente (Sanh. 7 *b*) la presencia de un rabino ordenado, con la asesoría de otros dos, aunque éstos no fueran ordenados. En el curso del tiempo se añadieron ciertas formalidades. La persona que había de ser ordenada tenía que pronunciar un discurso; se recitaban himnos y poemas; el título «rabino» era concedido formalmente sobre el candidato, y se le daba autoridad para enseñar y actuar como juez (para atar y para desatar, para declarar culpable o libre). Es más, parece que había habido órdenes diferentes, según la autoridad concedida a la persona ordenada. La fórmula al conceder órdenes *plenas* era: «¡Que

enseñe; que enseñe; que juzgue; que decida sobre cuestiones de primogenitura;[3] que decida; que juzgue!» Hubo un tiempo en que se mantenía que estas ordenaciones sólo podían tener lugar en la Tierra Santa. Los que iban al extranjero llevaban consigo sus «cartas de órdenes».[4]

Dejando a un lado la discusión del período en que pudieran haber sido introducidas estas prácticas, lo cierto es que, al tiempo de nuestro Señor, nadie se habría aventurado a enseñar con autoridad sin la autorización rabínica apropiada. Por tanto, la pregunta que le hicieron las autoridades judías a Cristo cuando enseñaba tenía un significado genuino, y apelaba a los hábitos y sentimientos del pueblo que le escuchaba. Por otra parte, era presentada de modo astuto. Porque no le retaba meramente sobre si podía enseñar, sino que le preguntaba cuál era la autoridad con que hacía lo que hacía; refiriéndose no sólo a su obra en general, sino, quizás, especialmente a lo que había ocurrido el día anterior. Ellos no estaban allí para oponérsele; pero cuando un hombre obraba como había obrado Él en el Templo, ellos tenían el deber de comprobar sus credenciales. Finalmente, la pregunta alternativa consignada por Marcos: «o» —si tú no tienes la comisión debida rabínica— «¿quién te dio autoridad para hacer estas cosas?», parece claramente señalar a su opinión de que el poder que Jesús mostraba le había sido delegado ni más ni menos que por Beelzebul.

Los comentaristas (Mateo 21:23–27; Marcos 11:27–33; Lucas 20:1–8) parecen haber pasado por alto el punto en la respuesta de nuestro Señor. Tal como se entienden generalmente sus palabras, habrían tenido por objeto el hacer callar a sus interrogadores, y esto en una forma que, en circunstancias ordinarias, apenas podía ser considerado como apropiado o sincero. Habría sido meramente el devolver la pregunta, usándola contra ellos, y, de esta forma, maniobrar con el prejuicio popular a la vista. Pero las palabras del Señor tenían un significado muy distinto. Él contestó su pregunta, aunque al mismo tiempo expuso la astucia y cobardía que la habían instigado. Al desafío con respecto a su autoridad, y a la insinuación velada sobre el agente satánico, Él contestó con una apelación al Bautista. El Bautista había dado pleno testimonio de la misión de Cristo como procedente del Padre, y «todos los hombres consideraban a Juan como verdaderamente un profeta». ¿Estaban satisfechos? ¿Cuál era su idea del Bautista respecto a la preparación de la venida de Cristo? ¡Ellos no quisieron o no pudieron

3. Éstas implicaban puntos especialmente difíciles en ley canónica.

4. Comp. Hamburger, Real-Encycl., ii., pp. 883–886. Pero añade poco a lo dicho por Selden, De Synedriis, ed. Frcf., pp. 681–713. En qué forma apareció la idea de que en tiempos primitivos se entregaba una llave en la ordenación es difícil decirlo, pero parece ser un mal entendido de las palabras de Lucas 11:52.

contestar! Si ellos decían que el Bautista era un profeta, esto implicaba no sólo una autorización de la misión de Jesús, sino la genuinidad de su llamada a que creyeran en Él. Por otra parte, ¡tenían miedo de desautorizar públicamente a Juan! Y, así, su astucia y cobardía fueron la causa de su propia condenación cuando alegaron ignorancia; una alegación tan clara y plenamente insincera que Cristo, habiéndoles dado lo que todos tienen que haber considerado una respuesta completa, se negó a seguir discutiendo este punto con ellos.

2. Fracasados en su empeño de implicarle con las autoridades religiosas, el nuevo intento que realizaron era mucho más peligroso: el de hacerle entrar en colisión con las autoridades civiles. Recordando el ojo siempre vigilante de Roma, la tiranía implacable de Pilato y las artimañas viles de Herodes, que se hallaba en aquel momento en Jerusalén (Lucas 23:7), sintieron, instintivamente, que incluso el más leve compromiso por parte de Jesús en consideración a la autoridad del César sería fatal de modo absoluto. Podía ser demostrable, con testimonio indiscutible, que Jesús se había declarado del lado del llamado partido «nacionalista», y aun lo había estimulado, por lo que habría perecido rápidamente, como Judas de Galilea (Hechos 5:37; Jos. Ant. xviii. 1. 1; xx. 5. 2). Los líderes judíos de esta forma habrían conseguido su objetivo fácilmente, y la impopularidad del objetivo habría recaído sobre el odiado poder de Roma. Cuán grande era el peligro que amenazaba a Jesús, puede colegirse de esto: que, a pesar de su clara respuesta, la acusación de que pervertía a la nación prohibiendo dar tributo a César, fue, en realidad, presentada contra Él ante Pilato (Lucas 23:2).

El complot —porque en realidad se trataba de esto[5]— había sido preparado astutamente. Para este propósito no fueron los viejos fariseos los que se presentaron ante Jesús, puesto que Él los conocía bien y desconfiaba de ellos, sino algunos de los discípulos de ellos, al parecer celosos, sinceros, concienzudos. Con ellos se habían combinado algunos de los «herodianos» —naturalmente, no una secta o una escuela religiosa, sino un partido político contemporáneo—. No sabemos mucho de estos movimientos políticos más profundos en Judea, sólo lo que Josefo tuvo a bien dar testimonio. Pero no podemos errar mucho si consideramos a los herodianos como un partido que de modo franco aceptaba la casa de Herodes como ocupante del trono judío. Diferían de la sección extrema de los fariseos, que odiaban a Herodes, y de los «nacionalistas», y podía haber sido un partido moderado o intermedio, semirromano y seminacionalista. Sabemos que la ambición de Herodes Antipas era reunir bajo su mando toda Palestina; pero no sabemos qué

5. Mateo 22:15–22; Marcos 12:13–17; Lucas 20:19–26.

intrigas pueden haberse llevado a cabo con este propósito, tanto con los fariseos como los romanos. Ni es la primera vez en esta historia que hallamos juntos a los fariseos y los herodianos (por ej., Marcos 3:6). Herodes, ciertamente, es posible que no tuviera interés en incurrir en la impopularidad que habría significado el adoptar medidas personales contra el gran profeta de Nazaret, especialmente cuando tenía que recordar lo que le había costado el asesinato de Juan. Quizá de buena gana habría hecho uso de Él, utilizándolo como baza en el juego contra los líderes populares. Pero, tal como estaban las cosas, tiene que haber sentido deseos de librarse de lo que podía ser un rival formidable, ya que, al mismo tiempo, su partido se unía de buena gana con los fariseos en lo que podía asegurarles su gratitud y lealtad. Estos motivos, u otros similares, pueden haber sido lo que efectuó esta extraña alianza entre fariseos y herodianos.

Fingiéndose hombres independientes, se acercaron a Jesús con palabras melifluas, intentando no sólo desarmar su suspicacia, sino también apelar a su osadía y singularidad de propósito moral, para inducirle a comprometerse sin reserva. ¿Era lícito que ellos dieran tributo a César o no?, ¿habían de pagar el impuesto por capitación (Jos. Guerr. Jud. ii. 16, 4) —o sea una dracma— o debían oponerse a ello? Sabemos la forma en que el Judaísmo había de contestar más adelante esta pregunta. Establece el principio de que el derecho de acuñar moneda implica la autoridad de imponer impuestos, y realmente constituye tal evidencia de gobierno *de facto*, que hace un deber absoluto el someterse al mismo.[6] Esto era lo que se consideraba, hasta el punto que los Macabeos, y, en la última guerra judía, Bar Kokhabh, el falso Mesías, emitieron moneda fechada en la liberación de Jerusalén. No podemos, pues, dudar que este principio sobre acuñación, impuestos y gobierno era adoptado generalmente en Judea. Por otra parte, había un partido fuerte en el país, con el cual simpatizaban los espíritus más nobles, no sólo política sino religiosamente, que defendía que el pagar tributo de moneda a César era virtualmente reconocer su autoridad real, y por tanto desvirtuaba la de Jehová, que era el único Rey de Israel. Afirmaban en sus argumentos que todas las desgracias de la tierra y el pueblo eran debidas a su infidelidad nacional. En realidad, éste era el principio fundamental del movimiento nacionalista. La Historia ha registrado muchos movimientos similares, en los cuales los sentimientos políticos fuertes han ido mezclados con el fanatismo religioso, y que han nombrado en sus filas, junto con partidistas sin escrúpulos, no pocos que eran patriotas sinceros o gente religiosa seria.

6. Babha K. 113 *a*, y el ejemplo de Abigail alegando a David el hecho de que la moneda de Saúl estaba aún en circulación. Jer. Sanh. 20 *b*.

Se ha sugerido antes en este libro, que el movimiento nacionalista puede haber tenido una relación preparatoria sobre algunos de los seguidores iniciales de Jesús, quizás al comienzo de sus pesquisas, tal como en el Occidente la filosofía alejandrina resultó ser una preparación, para muchos, para el Cristianismo (ver Libro II, cap. X). En todo caso, el escrúpulo expresado por estas personas, si era genuino, tenía que estimular simpatía hacia ellos. Algunos pueden haber tenido incluso escrúpulos religiosos en manejar la moneda del César. Un caso así se menciona en Ab. Zar. 6 *b*, en que a un rabino se le aconseja echarla en el agua y hacer ver que se le había caído accidentalmente. Pero probablemente este caso se refiere a la idea de evitar toda posibilidad de ser considerado como participante en festividades idolátricas. Pero ¿cuál era la alternativa que se le presentaba aquí a Cristo? El haber dicho ¡*No*! habría sido equivalente a ordenar la rebelión; el haber dicho simplemente ¡*Sí*! habría sido un choque penoso para el sentimiento profundo, y, en cierto sentido, a los ojos del pueblo, ¡el negar su propia pretensión a ser el Rey–Mesías de Israel!

Pero el Señor escapó de esta «tentación», porque para Él, «siendo veraz», no era una tentación real. Su marrullería e hipocresía Él las percibió al instante y las expuso, respondiendo también con ello su apelación a que era «veraz». Una vez más hemos de rechazar enfáticamente la idea de que se trataba aquí, por parte de Cristo, de una mera evasión de la pregunta, sino que afirmamos que era una respuesta. Era una respuesta verdadera el que, señalando la inscripción y la imagen de la moneda[7] sobre la que le habían preguntado, contestara: «Lo que *es* de César, devolvédselo a César, y lo de Dios, a Dios» (Marcos 12:17). Hizo mucho más que rechazar su hipocresía y presunción; no sólo contestó la pregunta que le habían hecho ellos, sino que la contestó para que todos los hombres sinceros de todos los tiempos la tuvieran presente en su mente, ya que ofrece para todos los tiempos y todas las circunstancias el principio subyacente en la cuestión. El Reino de Cristo no era de este mundo; una verdadera teocracia no sólo era incompatible con la sumisión al poder secular en cosas que eran realmente suyas propias; la política y la religión ni se incluyen ni se excluyen la una a la otra, sino que, una al lado de la otra, tienen sus dominios diferentes. El

7. Por una extraña coincidencia, la moneda que ellos presentaron a Cristo llevaba «la imagen» del emperador. Tiene, pues, que haber sido o bien una moneda extranjera (romana), o bien una de las que Felipe el Tetrarca había acuñado excepcionalmente con la imagen de Tiberio (comp. Schürer, N. T. Zeitgesch., p. 231). Ni Herodes ni Herodes Antipas tenían «imagen» alguna en sus monedas, sino sólo los «detalles» del período macabeo. Y las monedas que los emperadores romanos acuñaban especialmente para Palestina no llevaban imagen alguna hasta el tiempo de Vespasiano, con el intento de acomodarse a los prejuicios judaicos.

Estado es sancionado divinamente, y la religión es sancionada divinamente, y ambos son igualmente ordenados por Dios. Sobre este principio la autoridad de los apóstoles regula las relaciones entre la Iglesia y el Estado, incluso cuando este último era pagano. La cuestión sobre los límites de cada una de estas provincias ha sido discutida acaloradamente por los sectarios de uno y otro lado, que reclaman el dicho de Cristo en apoyo de los dos extremos opuestos, que ellos defienden. Y, con todo, para el investigador simple del deber, no parece difícil ver la distinción, con tal que consigamos purgarla de los refinamientos lógicos y de las inferencias forzadas.

Fue una respuesta no sólo veraz, sino de maravillosa hermosura y profundidad. Elevaba la controversia a una esfera distinta, en que ya no había conflicto entre lo debido a Dios y al hombre —ciertamente, ningún conflicto, sino armonía y paz divinas—. Ni hablaba en contra de las aspiraciones nacionalistas ni en favor de la causa de Roma. No decía si el régimen de Roma era justo o debía ser permanente, sino sólo que todos tienen que haber quedado convencidos que era divino. Y, así, los que habían venido con el propósito de «atraparle» se marcharon, admirados en extremo (original *ἐξεθαύμαζον* de Marcos), aunque no quedaran ni convertidos ni convencidos.

3. Dejando, de momento, las objeciones de los saduceos y las contradicciones de los escribas, llegamos inesperadamente a uno de los cuadros suaves e íntimos —una miniatura histórica, tal como nos es presentada—, que nos proporciona solaz a los ojos en medio de toda esta luz despiadada y ofensiva alrededor (Marcos 13:41–44; Lucas 21:1–4). De la malicia de sus enemigos y el juicio predicho de ellos, volvemos al culto silencioso de aquella que dio todo lo que tenía, en las palabras con que lo comentó Jesús, sin saberlo. Es aún más bien recibido porque muestra en hechos lo que Cristo había dicho a aquellos hipócritas que había discutido si el dar tributo a César era o no robar a Dios lo que era suyo. ¡Verdaderamente, aquí había una mujer que, en la simplicidad de su humilde adoración, daba al Señor todo lo que le correspondía!

Cansado de estas discusiones, el Maestro había dejado a aquellos con quienes había hablado en los pórticos, y aunque la muchedumbre no se ponía de acuerdo sobre sus palabras y su persona, había ascendido el tramo de escalones que llevaban desde «la terraza» al edificio del Templo. Desde estos escalones —tanto si eran los que llevaban a la «Puerta Hermosa» o a una de las puertas laterales— podía conseguir una vista completa del «Patio de las Mujeres», al cual abocaba. Se sentó en estos escalones, o dentro de la puerta (porque en otros lugares era ilegal), y contemplaba a la multitud. Había pasado el tiempo del sacrificio, y los que todavía estaban por allí se

habían quedado para sus devociones privadas, para sacrificios privados o para pagar sus votos y ofrendas. Aunque la topografía del Templo —especialmente de esta parte— no deja de tener dificultades, sabemos que bajo las columnatas que rodeaban el «Patio de las Mujeres» había oportunidad para donativos religiosos y caritativos. A lo largo de las columnas había las trece arcas en forma de trompeta *(Shopharot)*; hemos de localizar aquí dos cámaras (Sheqal. vi. 5; v. 6): la de los «silenciosos», para los donativos que habían de ser distribuidos en secreto a los hijos de los pobres piadosos, y la que correspondía a los votos. Quizás había también una cámara especial para las ofrendas (Midd. i. 1). Estas «trompetas» llevaban inscripciones, en que se indicaba el objeto de la colecta, fuera a causa de descuidos u olvidos anteriores, para pagar ciertos sacrificios, para comprar incienso, madera, u otros donativos.

Cuando pasaron junto a esta arca del tesoro, se fijaron en los donantes, un estudio que debía ser de especial interés en aquel día. Algunos vendrían con aspecto de satisfacción, ostentosos; algunos alegremente, ejecutando un deber. «Muchos que eran ricos echaban mucho» —sí, mucho, puesto que, como hemos dicho, hubo necesidad de promulgar una ley prohibiendo entregar al Templo más de una cierta proporción de las posesiones de uno—. Y el total de estos donativos puede inferirse recordando que en tiempo de Pompeyo y Craso el tesoro del Templo, después de haber pagado de sobra todos los gastos, contenía en dinero cerca de medio millón, y vasos preciosos por valor de dos millones de libras esterlinas de hoy (Jos. Ant. xiv. 4, 4; 7, 1).

Y mientras Jesús estaba sentado en estos escalones, mirando el panorama siempre cambiante, sus ojos se fijaron en una figura solitaria. Marcos la bosqueja en breves palabras: «una viuda pobre». Podemos verla acercándose, como avergonzada en medio de los generosos donantes ricos; quizás avergonzada de que se viera su ofrenda; avergonzada de llevarla; una «viuda» en el atavío de la persona que llevaba luto; su condición, apariencia y porte eran las de ser un «pobre». Jesús la observó con atención. Llevaba en la mano sólo dos moneditas, las más pequeñas, «dos perutas» —y hay que advertir que la ley prohibía un donativo inferior (Babha B. 10 *b*)—. Dos perutas equivalían a un *guadrans*, que era la noventa y seisava parte de un denario, el cual sólo equivalía a unos siete peniques. Pero era «todo su sustento», quizá todo lo que había podido ahorrar en su frugal pasar; más probable: todo lo que tenía para subsistir aquel día, hasta que trabajara y ganara más. Y de ello la viuda hizo humilde ofrenda a Dios. Jesús no le dijo palabra alguna de ánimo, porque ella andaba por fe; no le ofreció promesas a cambio, porque su recompensa sería en el cielo. Ella no sabía

que Él le había visto. No le dijo nada: todo comentario habría echado a perder el incienso de su sacrificio que ya ascendía al cielo.[8] Pero para todos los tiempos ha permanecido en la Iglesia, como el perfume del alabastro de María que llenó la casa, este acto de sacrificio abnegado. Mucho más que los grandes sacrificios de lo «superfluo» que echaban los ricos, fue, y es en todos los tiempos, el don de entrega personal y sacrificio absoluto ofrecido por el desconocido solitario. Y aunque él no le dijo nada, el calor y resplandor de sus palabras tienen que haber penetrado en su corazón desolado; y aunque quizás ella no sabía el porqué, aquel día tiene que haber habido un rico banquete en su corazón luego que ella había entregado «todo su sustento» a Dios. Y así es, quizá, con todo sacrificio para Dios, tanto más bendecido cuando no conocemos la bendición que nos proporciona.

4. Falta por referir otro suceso solemne que queda registrado aquel día (Juan 12:20–50). Pero está tan íntimamente relacionado con lo que el Señor dijo, que no es posible separar los dos. Sólo lo refiere Juan, el cual, como se ha indicado, nos lo presenta como en una serie de progresivas manifestaciones de Cristo: primero en su entrada en la ciudad, luego en el Templo; y así, sucesivamente, a los griegos, por la voz del cielo, y ante el pueblo.

Aunque cada una de sus partes y cada versículo aquí, tomados por sí mismos, sean preciosos, hay alguna dificultad en combinarlos y en mostrar su conexión y su significado. Pero aquí no deberíamos olvidar que tenemos, en el relato del Evangelio, sólo un informe brevísimo, como si dijéramos sólo los titulares, sumarios, perfiles, sólo una condensación. Ni tampoco conocemos las circunstancias que lo rodean. Las palabras que dijo Cristo como resultado de la petición de los griegos a que se les admitiera en su presencia, pueden hacer alguna referencia especial también al estado de los discípulos, y su poca preparación para entrar y compartir sus sufrimientos predichos. Y esto puede, a su vez, estar relacionado con la predicción de Cristo y el discurso sobre las «postrimerías» (Mateo cap. 24). Por la posición del relato en el Evangelio de Juan parece implicar que fue el último suceso

8. La tradición judía, aunque siempre pone en primera fila, lamentablemente, la *recompensa*, tiene algunas leyendas hermosas, alegorías y dichos sobre los dones de los pobres. Basta una cita (Bemidb. R. 14). Es como sigue: si uno que es pobre hace una ofrenda, Dios le dice: «Éste se me adelanta. Ha guardado mis mandamientos antes de que le hayan llegado». En Vayyikra R. 3 leemos de una mujer cuya ofrenda de un puñado de harina fue despreciada por el sacerdote, y que Dios le advirtió a él, en un sueño, que el valor de aquel don era tan grande como si se hubiera ofrecido a sí misma. Aún otra cita de la Mishnah. El tratado Menachot termina con estas palabras: «Tanto en lo que se refiere a los holocaustos de animales como los de las aves [los de los pobres] y los ofrecimientos de carne, hallamos la expresión "olor suave", para enseñarnos que el ofrecer mucho o el ofrecer poco es lo mismo, siempre y cuando la persona dirija la mente y el corazón hacia Dios.»

de aquel día —es más, la conclusión del ministerio público de Cristo—. Si es así, palabras y admoniciones, que por otra parte son algo misteriosas en su relación mutua, adquirirían un nuevo significado.

Fue aquél, según suponemos, el atardecer de un día penoso y prolongado de enseñanzas. Cuando el sol se apresuraba a su ocaso, tiñendo el cielo de rojo, les habló de otra puesta de sol, con el firmamento incandescente —el día del juicio, y las tinieblas que iban a seguirle—, pero también de la mejor luz que se levantaría aquel día. Y en aquellos pórticos del Templo estos hombres de lenguas extrañas le habían visto haciendo sus obras milagrosas el día anterior y oído sus palabras maravillosas aquel día. Eran prosélitos, griegos de nacimiento, que habían buscado a tientas su camino al pórtico del Judaísmo, cuando los primeros destellos de luz habían sido visibles en su altar. Tienen que haberse sentido conmovidos en lo más profundo; sentirían que era esto precisamente lo que estaban buscando, y para ellos que Él hablaba; que esto era lo que ellos había previsto, barruntado en el Antiguo Testamento, si no lo hubieran visto: su gran fe, su mayor esperanza, su realidad máxima. No iban a acercarse a la puerta uno a uno, como a escondidas, pero los portales tenían que ser abiertos de par en par, y cuando la luz que salía a raudales iluminó el camino, Él estaba allí de pie, su personalidad resplandeciente divina, Él, que no sólo era el Hijo de David, sino el Hijo del Hombre, para invitarlos a todos ellos al Reino, ya que era el deseo del Padre.

Y así, al atardecer, cuando ya oscurecía en los patios del Templo y los pórticos, los griegos expresaron su deseo de «verle», no a distancia, sino de cerca, de hablarle. Habían pasado a ser «prosélitos de la justicia», querían ser discípulos del «Señor nuestra justicia»; como prosélitos habían venido a Jerusalén «para adorar», y querían aprender a alabar. No obstante, en la modestia espontánea de su infancia religiosa, no se atrevieron a ir a Jesús directamente, sino que hicieron la petición a Felipe de Betsaida.[9] No sabemos por qué a *él*: fuera porque hubiera alguna relación familiar, o que por su educación o circunstancias previas hubiera relación entre Felipe y estos «griegos», se imposible averiguarlo. Y él, a su vez —tal era la ignorancia de los apóstoles del significado interno de lo que decía y hacía su Maestro—, no se atrevió a ir a Jesús directamente, sino que fue a sus dos paisanos, que habían sido sus condiscípulos y amigos y que ahora estaban tan cerca de la persona del Maestro: a Andrés, el hermano de Simón Pedro.

9. Notemos la simplicidad y ausencia de embellecimientos legendarios. «Prosélitos de la justicia», es decir, que se habían sometido a la circuncisión, y se les admitía a la comunión en el culto regular.

Los dos fueron a Jesús, al parecer Andrés primero. La respuesta de Jesús implica lo que, en todo caso, habríamos esperado: que la petición de estos gentiles convertidos fue concedida, aunque no se dice de modo expreso, y es en extremo difícil decidir si lo que se consigna fue dicho a los griegos o a los judíos, o si parte a unos y parte a otros. Quizá deberíamos considerar las palabras iniciales como una referencia a la petición de los griegos, y después de esto como dirigidas a los discípulos (Juan 12:23), mas también como sirviendo de introducción a las palabras que siguen, que fueron dichas de modo primario a los griegos (vv. 24–26), pero, secundariamente, también a los discípulos, y que se refieren a este terrible misterio de su muerte, y su bautismo en ella, que cada vez estaba un poco más cercano.

Cuando vemos que estos «griegos» se acercan, parece ser reactivado el comienzo de la historia de Cristo a su final. Ahora no en el establo de Belén, sino en el Templo, donde vemos a los «sabios», que representan al mundo gentil, ofreciendo su homenaje al Mesías. Pero la vida que había empezado entonces quedaba ahora detrás —aunque en cierto sentido, delante de Él—. Estaba a punto de sonar la hora de la decisión. No meramente como el Mesías de Israel, sino en su importancia mundial como «el Hijo del Hombre», y Estaba a punto de ser glorificado al recibir el homenaje del mundo gentil, del cual vemos ahora delante de Él el símbolo y las primicias. Pero sólo podía ser glorificado de una manera: muriendo para la salvación del mundo, abriendo con ello el Reino de los cielos a todos los creyentes. La gloriosa cosecha había de ondear al sol dorado sobre mil colinas; pero el grano de trigo que cae en el suelo, al caer, tiene que morir, romper su envoltura e irrumpir a una vida múltiple y variada. De otro modo se quedaría solo. Ésta es la gran paradoja del Reino de Dios, una paradoja que tiene su símbolo y analogía en la naturaleza, y que casi ha pasado a ser la ley del progreso en la Historia; esta vida que no ha brotado de la muerte se queda sola, y es en realidad muerte, y aquella muerte es vida. Una paradoja así, que tiene su razón última en esto: que el pecado ha entrado en el mundo.

Y tal como el Maestro, el Príncipe de vida, lo mismo los discípulos, como portadores de la vida. Si en este mundo de pecado Él ha de caer como el grano de trigo en el suelo y morir, para que muchos puedan brotar de Él, también ellos han de aborrecer su vida, para que puedan guardarla para vida eterna. Sirviendo así, van a seguirle, para que donde Él está también puedan estar ellos, porque el Padre va a honrar a los que honran al Hijo.

Es bastante claro ahora para nosotros que nuestro Señor hablaba de modo primario a estos griegos y secundariamente a sus discípulos sobre el significado de su muerte inminente, de la necesidad de serle fieles en ella y

de la bendición adscrita a la misma. Con todo, Él no deja de pensar en las terribles realidades que esto implicaba (vv. 27, 28). Él era un hombre verdadero, y su alma humana estaba turbada a la vista de ella.[10] Como verdadero hombre, pues, la sentía; como verdadero hombre, pues, hablaba de ella, y así empatizaba con ellos en la lucha que se avecinaba. Como hombre verdadero también, pero a la vez más que hombre, y por ello, a la vez, el deseo expresado, y al mismo tiempo la victoria sobre este deseo: «¿Qué diré?»[11] «¿Padre, sálvame de esta hora? Mas ¡para esto he llegado a esta hora!» Y la aparente discordancia queda resuelta cuando lo humano y lo divino en el Hijo —la fe y la vista— se unen en un glorioso acorde: «¡Padre, glorifica tu nombre!»

Esta llamada y esta oración, hechas en tales circunstancias, no podían pasar sin ser reconocidas si Él era el Mesías, el Hijo de Dios. Como en su Bautismo, así en este bautismo de su autohumillación y su sumisión absoluta al sufrimiento, vino una voz del cielo, audible de todos, pero cuyas palabras sólo fueron inteligibles para Él: «*Lo* he glorificado, y *lo* glorificaré otra vez» (Juan 12:28 *b*–33). Palabras, éstas, que llevaban el sello divino de confirmación de la obra pasada de Cristo y la aseguraban para lo que tenía que venir. Las palabras de confirmación sólo podían ser para Él; la «voz», para todos. ¿Qué más dab que algunos dijeran que era un trueno en un atardecer de primavera, en tanto que otros, con más razón, pensaran que eran voces de ángeles? Para Él era la seguridad —que a lo largo de todo había sido la base de sus pretensiones, así como era el consuelo en sus sufrimientos—de que como Dios en el pasado se había glorificado a sí mismo en el Hijo, sería lo mismo en el futuro, en el perfeccionamiento de la obra que le había dado. Y esto es lo que Él dijo cuando, mirando a aquellos griegos como emblema y primicias de la obra consumada en su Pasión, Jesús vio el fruto de la aflicción de su alma, y quedó satisfecho. De ambas cosas habló Él en el presente profético. A sus ojos el juicio de este mundo ya había empezado, pues se hallaba en poder del Maligno, y su príncipe era echado fuera de su reino presente. Y, en lugar de él, el Cristo crucificado era «levantado de la tierra» —en su doble sentido— como resultado de su obra, e iba a atraer a «todos» a sí mismo con poder soberano y conquistador.

Los judíos que lo oyeron, en cuanto lo entendieron, pensaron que sus palabras se referían a ser quitado de la tierra, a su muerte, puesto que era una expresión común judía (סלק מן העולם) (vv. 34–36).[12] Pero fallaron en

10. Concurrebat horror mortis et ardor obedientiae (Bengel).
11. Quid dicam?; non, quid eligam? (Bengel)
12 Ésta es otra evidencia de la educación aramaica del escritor del cuarto Evangelio. Otra es el uso peculiar judaico de la palabra שעה, «hora», en el versículo 27. Pero la idea de

entender la referencia especial a la forma de la misma. Y, con todo, en vista de la muerte tan peculiarmente vergonzosa de la cruz, era de suma importancia que Él indicara esto también. Pero, incluso en el caso que lo entendieran, tenían otra dificultad. Ellos le entendieron que implicaba que sería quitado de la tierra; y, sin embargo, ellos siempre habían sido enseñados por las Escrituras[13] que el Mesías, cuando fuera plenamente manifestado, había de permanecer para siempre (v. 34), según decían los rabinos, que su reino iba a seguir hasta la resurrección. ¿O quizá se refería a otra persona con la expresión «Hijo del Hombre»? En la parte controversial de la pregunta Jesús no entró; ni habría sido apropiado que lo hiciera en esta «hora». Pero a su pregunta Él contestó plenamente, y esto con amonestación amorosa y sincera, como correspondía a sus últimas palabras pronunciadas en el Templo. ¡Sí; así era! Pero aún por un poco la luz estaría entre ellos.[14] Que se apresuraran a hacer uso de ella,[15] para que no les sorprendieran las tinieblas —porque el que anda en tinieblas no sabe adónde va—. ¡Oh, si su amor pudiera haberles hecho desistir y detenerse! «Entretanto que tenían luz, habían de creer en la luz, para ser hijos de la luz.»

Éstas fueron las últimas palabras que les dijo antes de retirarse de ellos para pasar su sábado del alma antes de la gran lucha (Juan 12:36 *b*). Y el escritor del cuarto Evangelio recoge, a manera de epílogo, el gran contraste entre Israel y Cristo (Juan 12:37–43). Aunque Él había hecho tan grandes señales, no creían en Él, y con su incredulidad voluntaria estaban dando cumplimiento a la profecía de Isaías referente al Mesías (Isaías 53:1). Por otra parte, su incredulidad voluntaria era también el juicio de Dios en conformidad con la profecía (Isaías cap. 6). Aquellos que han seguido el curso de esta historia tienen que haberse dado cuenta de esto de modo especial: que el rechazo de Cristo por los judíos no fue un hecho aislado, sino «el resultado directo de todo su desarrollo religioso previo». A la vista de la evidencia más clara, ellos no creyeron porque no quisieron creer. El largo curso de su resistencia al mensaje profético, y su tergiversación del mismo, eran en sí un endurecimiento de sus corazones, aunque al mismo

---

«príncipe de este mundo» no tiene ninguna análoga en el שר העולם (o Metraton) del Rabinismo, al cual se aplica la designación נער (en Zacarías 2:4; Babha B. 75 *b*, y en Salmo 37:25, Yebam. 16 *b*). Y esto es, por otra parte, tan característico del Evangelio que, en las formas judías, tiene un espíritu totalmente contrario.

13. Otra marca de paternidad judía del Evangelio es el uso de la palabra «Ley» para denotar las Escrituras.

14. Lux ipsa manet; sed non semper *in vobis*.

15. Ambulandum, non disceptandum. Fides non est deses, sed agilis in luce.

tiempo eran una sentencia decretada por Dios sobre su resistencia.[16] Porque no querían creer —a causa de este oscurecimiento mental que cayó sobre ellos en juicio divino, aunque en el curso natural de su desarrollo religioso decidido por ellos—, pues, a pesar de toda evidencia, ellos no creyeron cuando Él llegó e hizo tales milagros delante de ellos. Y todo esto en conformidad con la profecía, cuando Isaías vio en visión lejana la gloria esplendorosa[17] del Mesías y habló de Él. Hasta aquí Israel como nación. «Con todo eso, aun de los gobernantes, muchos creyeron en Él; pero por causa de los fariseos no lo confesaban, para no ser expulsados de la Sinagoga», y con ello hacer frente a las terribles consecuencias que esto implicaba. Porque para esta renuncia a todo, éstos no estaban preparados; su intelecto podía estar convencido, pero su corazón no estaba convertido, porque «amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios».

Esto en cuanto a Israel. Por otra parte, ¿cuál era el sumario de la actividad de Cristo? Su testimonio ahora fue pronunciado en voz tan alta que todos podían oírle —«Jesús clamó» (Juan 12:44)—. Desde el principio hasta el fin este testimonio había señalado desde Él al Padre. La sustancia del mismo era la realidad y la realización de lo que el Antiguo Testamento había incluido y gradualmente desplegado en los tratos con Israel, y a través de Israel al mundo: la paternidad de Dios. El creer en Él no era ya fe en Él, sino fe en el que le había enviado. Un paso más arriba: el contemplar a Cristo era contemplar a Aquel que le había enviado (vv. 45-48). Para combinar estas dos cosas: Cristo había venido, una luz al mundo; Dios le había enviado como el Sol de justicia, para que creyendo en Él como enviado de Dios, los hombres pudieran alcanzar visión moral y ya no «permanecieran en las tinieblas», sino en la luz brillante espiritual que se había levantado. Pero, en cuanto a los demás, allí estaban los que le habían oído y no gurdaban sus palabras, y los que le rechazaban y no recibían sus palabras. Ni en un caso ni en el otro había necesidad de controversia entre sus palabras y los hombres. Por los primeros, Él había venido al mundo con la Palabra de salvación, no con la espada del juicio. Con respecto a sus enemigos abiertos, Él dejaba la cuestión hasta que la evidencia de su palabra aparecería en el terrible juicio del último día.

Y una vez más —y de modo más enfático que nunca— esta última apelación al hecho de que en su misión había sido enviado por el Padre (vv.

16. De ahí que el efecto que en Isaías cap. 6 es adscrito al profeta, es asignado aquí a Dios. Decimos «decretado», pero no decretado con anterioridad, prescindiendo de su conducta. El pasaje no es citado del hebreo, ni de la Septuaginta, sino targumado.

17. La paráfrasis de este pasaje en el Targum Jonatán (ver el Apéndice II) es, ciertamente, muy interesante; pero la *Yeqara*, o resplandor deslumbrante de Jehová, no es a lo que se refiere aquí el evangelista.

49, 50). Desde el principio al fin no había sido su obra; de lo que Él decía y lo que hablaba, el Padre mismo le había dado mandamiento. Es más, este mandamiento, y lo que decía en él, no era mera enseñanza, no era ley: era vida eterna. Y así es, y siempre será; gracias eternas al amor de Aquel que le envió, y a la gracia del que vino: que las cosas que dijo, Él las dijera como el Padre le había dicho a Él.

Estas dos cosas, pues, son el sumario final hecho por el apóstol de la historia de Cristo en su actividad pública. Por un lado, nos muestra cómo Israel, endurecido en el curso que había decidido en su desarrollo religioso, no podía creer a pesar de la evidencia más clara, y no creyó. Y, por otra parte, pone delante de nosotros al Cristo entregándose de modo absoluto para hacer la voluntad y la obra del Padre; que de Él da testimonio el Padre; que Él revela al Padre; viniendo como la Luz del mundo para echar las tinieblas morales; hablando a todos los hombres, llevándoles salvación, no juicio, y dejando la reivindicación de su Palabra a su manifestación en el último día; y, finalmente, como el Cristo, cuyo mensaje es totalmente mandado por Dios y cuyos mandamientos son todos vida eterna, por lo que lo que habla, lo habla tal como el Padre le había dicho.

Estas dos cosas: con respecto a la historia de Israel y su incredulidad necesaria, y con respecto a Cristo como enviado de Dios, testificado por Dios, revelando a Dios, trayendo luz y vida como don y mandamiento del Padre —el Cristo como entrega absoluta de sí mismo a su misión y personificándola— son la suma de los relatos de los Evangelios. Explican su significado y presentan su objetivo y sus lecciones.

IV

El tercer día de la semana de Pasión. Las últimas controversias y discursos. Los saduceos y la resurrección. El escriba y el gran mandamiento. Pregunta de los fariseos sobre el Hijo y el Señor de David. Advertencia final al pueblo: los ocho «ayes». Despedida

Mateo 22:23-33; Marcos 12:18-27; Lucas 20:27-39; Mateo 22:34-40; Marcos 12:28-34; Mateo 22:41-46; Marcos 12:35-40; Lucas 20:40-47; Mateo 23

1. El último día de Jesús en el Templo no iba a transcurrir sin otra «tentación» que la de los sacerdotes cuando pusieron en duda su autoridad, o de los fariseos cuando con astucia intentaron atraparle en sus palabras. Verdaderamente, Cristo en esta ocasión había adoptado una posición diferente; reclamaba autoridad suprema, y por ello desafiaba a los líderes de Israel. Por esta razón, y debido a que al final esperamos asaltos de todos sus enemigos, estamos preparados para las controversias de este día.

Recordamos que durante toda la historia previa Cristo sólo en una ocasión había entrado en conflicto público con los saduceos, cuando, de modo característico, ellos le habían pedido «una señal del cielo» (Mateo 16:1). Su racionalismo les llevaba a tratar todo el movimiento como indigno

de ser tenido en cuenta, el resultado del fanatismo ignorante. No obstante, cuando Jesús asumió una posición así en el Templo, y era evidente que hasta este punto estaba arrastrando a la gente, les correspondía, aunque sólo fuera para guardar su posición, no mantenerse neutrales. Posiblemente la derrota e impotencia de los fariseos puede haber tenido su influencia en ello. En todo caso, la impresión que tenemos es que aquellos de los suyos que ahora fueron para ver a Cristo eran como delegados, y que la pregunta que le hicieron había sido bien planeada.[1]

Su objeto no era ciertamente un argumento serio, sino usar el arma mucho más peligrosa del ridículo. El populacho podría haber resentido la persecución; todos habrían estado preparados para la oposición abierta; pero ir con calma filosófica y cortesía glacial, y una pregunta bien planeada, para hacer callar al famoso Maestro de Galilea y mostrarle lo absurdo de su enseñanza, esto habría infligido a su causa un daño irreparable. Hasta este día estas apelaciones al sentido común han sido las armas tradicionales de esta incredulidad burda que, no haciendo caso de las exigencias del pensamiento elevado y los hechos de la historia, apela —por desgracia muchas veces de modo efectivo— al intelecto no sofisticado de la multitud y —por qué no decirlo— a lo bajo y ordinario que hay en todos nosotros. Además, si los saduceos hubieran tenido éxito, al mismo tiempo habrían ganado un gran triunfo para sus principios, y conjuntamente habrían derrotado al Maestro galileo y a sus propios oponentes farisaicos. El tema del ataque había de ser el de la resurrección,[2] el mismo que es todavía el tema favorito para la apelación a las formas más burdas de la incredulidad al «sentido común» de las masas. Teniendo en cuenta las diferencias de las circunstancias, casi podríamos imaginarnos estar escuchando a uno de los oradores modernos del materialismo. Y en aquellos días la defensa de la creencia en la resurrección se movía bajo una doble dificultad. Era todavía una cuestión de esperanza, no de fe: algo a ver en el futuro, no a mirar en el pasado. Los sucesos aislados registrados en el Antiguo Testamento, y los milagros de Cristo —suponiendo que los admitieran—, eran casos de «reavivamiento», de «volver en sí», más bien que de resurrección. El gran hecho de la historia, ninguno con más testimonio fidedigno a su favor —la resurrección de Cristo—, no había tenido lugar todavía, y no lo tenía en su perspectiva

1. Parece haber referencia a esta pregunta que hicieron a Cristo en lo que nosotros consideramos referencias veladas al Cristianismo de cierto pasaje misterioso del Talmud (Yoma 66 *b)*, al que nos hemos referido previamente (pp. 116, 117). Compárese la interesante disertación de Töttermann sobre el rab. Eliezer ben Hyrcanos (pp. 16–18).

2. Con respecto a la negación de la resurrección por los saduceos y sus ideas en general, nos referimos al bosquejo de las tres sectas en el Libro III, cap. II.

prácticamente ninguno de sus discípulos. Además, las palabras del Antiguo Testamento sobre el tema del «más allá» estaban, como correspondía tanto al estado de la revelación como a la comprensión de aquellos a quienes se dirigían, lejos de ser claras. Y a la luz del Nuevo Testamento se destaca en proporciones más perfiladas, si bien como una mole alpina ingente, aunque a distancia; pero entonces esta luz no había caído aún sobre ella.

Además, los saduceos no iban a permitir apelación al elevado lenguaje poético de los profetas, a quienes, en todo caso, ellos adscribían menos autoridad, sino que exigían prueba de aquella letra clara y precisa de la Ley, cada uno de cuyos tildes y jotas los fariseos explotaban para sus inferencias doctrinales, y de las cuales, de modo exclusivo, ellos se derivaban. Aquí, también, había la Nemesis del Fariseísmo, que los postulados de su sistema se hallaban abiertos al ataque. En vano apelaban los fariseos a Isaías, a Ezequiel, a Daniel o a los Salmos en favor de la resurrección. A este argumento procedente de palabras como «esta gente se levantará» (Deuteronomio 31:16), los saduceos replicaban correctamente que el contexto impedía su aplicación a la resurrección; a la cita de Isaías 26:19 contestaban que esta promesa había de ser entendida espiritualmente, como la visión de los huesos secos en Ezequiel; que una referencia como «haciendo que hablaran los labios de los adormecidos» (Cantares 7:9) no podía considerarse que requiriera una refutación seria (ver Sanh. 90 *b*, hacia la mitad). De carácter similar era el argumento por el uso de una palabra especial, como «retorno» en Génesis 3:19 (Ber. R. 20), o el de la doble mención de la palabra «cortado» en Números 15:31, como implicando castigo en la dispensación presente y en la futura (Sanh. 90 *b*, líneas 9 y ss., desde la base). Apenas era más convincente una apelación a pasajes como Deuteronomio 32:39: «Yo hago morir y yo hago vivir», o la afirmación de que siempre que ocurre una promesa en la forma que en hebreo representa el tiempo futuro,[3] indica una referencia a la resurrección. Quizá más satisfactorio para un saduceo, que insistía de modo especial en prueba por medio de la Ley (Sanh. 90 *b*, líneas 10 y 9 desde la base), podía ser una apelación a pasajes como Daniel 12:2, 13 (Sanh. 92 *a*), o la restauración de la vida por algunos de los profetas, con el criterio superañadido de que Dios, en un sentido prefigurativo, ya había realizado por medio de los profetas todo aquello que Él quería restaurar plenamente en el futuro.

Si la argumentación presentada por los fariseos había fracasado en su intento de convencer a los saduceos en terreno bíblico, sería difícil imaginar que, incluso en el estado del conocimiento científico de entonces, una

3. Es bien conocido que el hebreo no tiene tiempo *futuro* en el sentido estricto.

persona que inquiriera pudiera realmente creer que hubiera un huesecito en la columna vertebral que fuera indestructible, y del cual surgiría el nuevo hombre;[4] o que existiera una especie de ratones, o quizá de caracoles, que se desarrollaron de modo gradual y visible de la tierra (Sanh. 90 *b*). Se han registrado muchos dichos sagaces de los fariseos, sin duda aparecidos en sus controversias, y como en la mayoría de temas, por medio de los cuales era posible hacer callar a un oponente judío. Pero aquí, especialmente, tiene que haberse sentido que una «réplica» no tenía siempre que ser una «respuesta», y que el hacer callar a un oponente no era lo mismo que ofrecer una prueba de la afirmación de uno. Y las adiciones que los fariseos habían acumulado sobre la doctrina de la resurrección, no sólo la rodeaban de dificultades extra, sino que privaban el hecho simple de su grandeza y majestad. Así, era un punto en discusión si una persona se levantaría con sus vestidos, que un rabino intentó establecer por una referencia al grano de trigo, que era enterrado «desnudo» pero se levantaba vestido (Sanh. 90 *b*). Realmente, algunos rabinos defendían que un hombre se levantaría exactamente con los mismos vestidos con que había sido enterrado, en tanto que otros lo negaban (Jer. Keth. 35 *a*). Por otra parte, se defendía que el cuerpo y el alma tenían que ser juzgados los dos juntos, de modo que, en la pugna sobre a cuál de los dos eran debidos los pecados del hombre, se pudiera hacer justicia a uno y otro —o bien a los dos en su combinación, pues en su combinación habían pecado.[5] Además se suponía por la aparición de Samuel (1º Samuel 28-14) que los resucitados tendrían el mismo aspecto que tenían en la vida –los mismos defectos incluso, como cojera, ceguera o sordera—. Se decía que después iban a ser curados, para que los enemigos no pudieran decir que Dios no los había curado cuando estaban vivos, pero que lo había hecho cuando estaban muertos, y que quizá no eran las mismas personas (Ber. R. 95, comienzo). En algunos aspectos aún era más extraña la opinión de que, a fin de asegurar que todas la personas piadosas de Israel resucitarían en el suelo sagrado de Palestina (Isaías 42:5) aunque hubieran sido enterradas fuera de ella, había cavidades subterráneas en que el cuerpo seguiría rodando hasta llegar a la Tierra Santa, para levantarse allí a novedad de vida (Ber. R. 96, hacia el fin).

Pero tenemos que admirar aún más la tenacidad con que los fariseos se mantenían adheridos a esta doctrina por el hecho de que era controvertida con tanta asiduidad por los paganos, los saduceos y los herejes. La esperanza del mundo de la resurrección aparece en casi cada expresión religiosa de

4. Por ello se le llamaba *sacrum* (ver más adelante).
5. Esto era ilustrado por medio de una parábola muy apropiada (ver Sanh. 91 *a* y *b*).

Israel. Es el capullo del árbol en la primavera, despojado durante el largo invierno de desengaño y persecución. Esta esperanza pone su música en la oración matutina que todo judío tiene el deber de decir al despertar (Ber. 60 *b*); derrama su aliento cálido sobre la más antigua de las oraciones cotidianas que data de antes del tiempo de nuestro Señor;[6] con la fórmula «por los siglos de los siglos» forma, por así decirlo, el fondo o retaguardia de cada oración, defendiéndola del ataque de los saduceos;[7] es uno de los pocos dogmas cuya negativa implica, según la Mishnah, la pérdida de la vida eterna; el Talmud explica —casi en las palabras de Cristo— que en la retribución de Dios esto es sólo una «medida conforme a la medida» (Sanh. 90 *a*, línea 4 desde la base); más aún, es venerable incluso en su exageración, que sólo nuestra ignorancia falla en percibirla en cada sección de la Biblia, y de escucharla en cada mandamiento de la Ley.

Pero a la vista del Cristo la resurrección ocuparía por necesidad un lugar diferente de éste. Era el santuario más íntimo del Templo de su misión, hacia el cual todo tendía de modo firme; era también, al mismo tiempo, la piedra del ángulo viva de la Iglesia que Él había edificado, y su aguja, como un dedo erguido, señalando siempre a los hombres hacia el cielo. Pero de estos pensamientos conectados con su resurrección Jesús no podía haber hablado a los saduceos; habrían sido ininteligibles entonces incluso a sus discípulos. Él contestó la objeción de los saduceos, con calma, seriamente y solemnemente, con palabras elevadas y espirituales, no obstante, hasta el punto en que podían entender, y que si ellos los hubieran aceptado les habrían llevado hacia adelante y hacia arriba, mucho más allá del punto de vista de los fariseos. Ésta es una buena lección para nosotros en nuestras controversias.

La pregunta bajo la cual los saduceos transmitieron su sarcasmo tenía por objeto, encubiertamente, herir a sus oponentes farisaicos. La antigua ordenanza del matrimonio que ordena a un hermano que se case con la viuda de su propio hermano sin hijos (Deuteronomio 25:5),[8] había caído más y más en desuso y descrédito puesto que el motivo original había cesado de tener influencia. Se había ido añadiendo una gran cantidad de limitaciones que estrechaban el número de aquellos sobre los cuales recaía esta obligación. La Mishnah estableció que en tiempos antiguos, cuando la ordenanza de este matrimonio era obedecida en el espíritu de la Ley, su obligación tenía precedencia sobre el permiso de dispensación, pero después esta relación

6. Forma la segunda de las dieciocho Alabanzas.

7. Se afirma de modo expreso en Ber. ix. 5 que la fórmula fue introducida con este propósito.

8. El Talmud dice que la mujer no ha de tener ningún hijo ni hija, no meramente varones.

fue invertida (Bekhor. i. 7). Lás autoridades posteriores fueron más adelante. Algunos declararon que una unión así, si era por la belleza, salud o algún otro motivo, excepto los religiosos, era incestuosa (Yebam. 39 *b*), e incluso un rabino llegó a prohibirla de modo absoluto, aunque las opiniones seguían divididas sobre el tema. Pero lo que nos interesa más aquí es que los que el Talmud llama samaritanos —mas, tal como juzgamos, eran los saduceos— sostenían la opinión de que la orden de casarse con la viuda de un hermano sólo se aplicaba a la esposa bajo el contrato de esponsales, pero no si se había casado realmente.[9] Esto da lugar a la pregunta de controversia dirigida a Jesús.

Un caso como el que ellos presentaron, en que una mujer había estado casada con siete hermanos sucesivamente, según la Ley judía podía haber tenido lugar. La ironía en la pregunta era ésta: ¿de quién iba a ser esposa en la resurrección? Esto, naturalmente, en la suposición burdamente materialista de las ideas de los fariseos. En esto la objeción saducea, en un sentido, presentaba por adelantado ciertas objeciones del materialismo moderno. Procedía de la suposición de que las relaciones del tiempo se aplicarían a la eternidad, y que las condiciones de las cosas vistas son válidas con respecto a las cosas no vistas. Pero tal vez es de otra manera, y el futuro puede revelarnos lo que en el presente no vemos. El razonamiento de los tales puede ser impecable; pero ¡quizás en el futuro haya de ser insertado algo en la premisa *mayor* o en la *menor*, con lo cual la conclusión es muy otra! A todas estas objeciones quisiéramos contestar con la doble apelación que presenta Cristo a la Palabra[10] y al poder de Dios —cómo se ha manifestado Dios y cómo Él va a manifestarse—, y que lo uno fluye de lo otro.

En este argumento contra los saduceos, Cristo apeló al poder de Dios (Mateo 22:29, 30 y paralelos). Lo que Dios haría sería algo muy distinto de lo que ellos se imaginaban; no un mero despertar, sino una transformación. El mundo venidero no había de ser una reproducción del que había pasado —de otro modo, por qué tenía que haber pasado—, sino una regeneración y una renovación; y el cuerpo con el cual hemos de ser vestidos será como el que llevan los ángeles. Así pues, lo que en nuestras relaciones presentes es de la tierra, y de nuestro cuerpo de pecado y corrupción presente, va a cesar; lo que es eterno en ellos va a continuar. Pero el poder de Dios va a transformarlo todo: el presente terrestre, en el futuro celestial; el cuerpo de humillación, en uno de exaltación. Esto será el perfecciona-

9. Jer. Yebam. i. 6. Esto parece haber sido el punto de vista de la escuela de Shammai.
10. La reprobación «Erráis, por no saber las Escrituras» ocurre casi en la misma forma en las discusiones de la resurrección entre los fariseos y los saduceos que son registradas en el Talmud.

miento de todas las cosas mediante este poder omnipotente por el cual Él someterá todas las cosas a sí mismo en el día de su poder, cuando la muerte será absorbida en victoria. Y en ello, también, consiste la dignidad del hombre, en virtud de la redención introducida, y, por así decirlo, empezada en su caída, que el hombre es capaz de una renovación y perfección así; y en ello, también, está «el poder de Dios», que Él nos ha avivado juntamente con Cristo, de modo que aquí ya la Iglesia recibe en el bautismo en Cristo el germen de la resurrección, lo que después será nutrido y alimentado por la fe, por medio de la participación del creyente en el sacramento de la comunión con su cuerpo y su sangre.[11] Y no tienen por qué aparecer dudas aquí, similares a nubes oscuras, como la de la perpetuidad de las relaciones que en la tierra son no sólo preciosas para nosotros, sino también santas. Con toda seguridad, van a permanecer, como todo lo que es de Dios y es bueno; sólo que en ellas lo terreno va a cesar, o más bien será transformado con el cuerpo. Además, nosotros vamos a reconocernos unos a otros, no sólo por la comunión del alma, sino que así como ahora la mente imprime su estampa en nuestros rasgos, lo mismo entonces, cuando todo será del todo verdadero, el alma, por así decirlo, se formará un cuerpo, imprimiendo plenamente en él el aspecto externo, y por primera vez podremos entonces reconocer plenamente a aquellos a quienes conocemos ahora: con todo lo que es de la tierra que habrá quedado en ellos, y todo lo que es de Dios y bueno plenamente desarrollado y madurado en la perfección de la belleza.

Pero no bastaba con descartar esta endeble objeción como apartándola con la mano, que sólo tenía sentido en el supuesto de ideas burdamente materialistas de la resurrección. Nuestro Señor no se limitó a replicar; quería contestar a los saduceos; y nunca ha sido ofrecida una evidencia de la resurrección mayor y más noble que la que Él dio. Naturalmente, al hablar con los saduceos, Él permaneció en el terreno del Pentateuco; y, con todo, no era solamente a la Ley, sino a toda la Biblia a la que apelaba; es más, a lo que hay por debajo de la misma Revelación: la relación entre Dios y el hombre. No usaba este pasaje aislado, ni otro, por sí mismo, para probar la resurrección; Él, que no sólo históricamente sino en el sentido más pleno se llama a sí mismo el Dios de Abraham, el de Isaac y el de Jacob, no podía

11. Por medio de la resurrección de Cristo, ésta ha pasado a ser el don de la humanidad universal. Pero, más allá de este don a la humanidad, creemos que recibimos en el bautismo, al pasar a estar en contacto con Cristo, el germen interno del cuerpo de resurrección glorioso. Su nutrición (o lo que sea) depende de nuestra relación personal a Cristo por fe, y es llevada adelante por medio del sacramento de su cuerpo y sangre.

dejarlos muertos. La revelación implica, no meramente un hecho del pasado —como es la noción del tradicionalismo adherida al mismo—, una letra muerta; significa una relación viva. «Él no es un Dios de muertos, sino de vivos.»

Los saduceos quedaron reducidos al silencio, la multitud estaba asombrada, y aun de algunos de los mismos escribas llegó la inesperada admisión: «Maestro, bien has dicho». Hay un punto, sin embargo, que todavía reclama nuestra atención. Es curioso que, por lo que se refiere a estos argumentos de Cristo, el Rabinismo ofrece afirmaciones muy parecidas. Así, se registra como uno de los dichos frecuentes de un rabino posterior, que en el mundo venidero no habría ni comida ni bebida, cosechas ni aumento, negocios ni envidia, odio ni pugnas, sino que cada uno estaría sentado con coronas en las cabezas, y festejando el esplendor de la Shekhinah (Ber. 17 *a*, hacia el fin). Esto produce la impresión de una adaptación de las palabras de Cristo. Por lo que se refiere a otro punto, el Talmud informa de una discusión sobre la resurrección entre los «saduceos», o quizás herejes judíos (herejes judeocristianos), en la que el rabino Gamaliel II, al fin hace callar a sus oponentes mediante una apelación a la promesa (Deuteronomio 11:9) «para que se prolonguen vuestros días en la tierra que el Señor juró a vuestros padres que les daría» —«a *ellos*», enfatiza el rabino, no «a vosotros» (es decir, la tierra *es* de ellos)—.[12] Aunque esto casi carece por completo del sentido espiritual transmitido por el razonamiento de Cristo, es imposible no ver su origen cristiano. Gamaliel II vivió después de Cristo, pero en un período en que había un intercambio vivo entre judíos y cristianos judíos; cuando, finalmente, hay abundante evidencia de que el rabino estaba familiarizado con los dichos de Cristo, y tomaba parte en la controversia con la Iglesia.[13] Por otra parte, los cristianos en su día —a menos que fueran sectas heréticas— ni negaban esta resurrección ni habrían discutido así con un patriarca judío, en tanto que los saduceos ya no existían como un partido ocupado en controversias activas. Pero podemos percibir fácilmente que el intercambio habría sido más probable entre judíos y una secta herética cristiano-judía que pudiera mantener que la resurrección era pasada, y sólo espiritual. El punto es en extremo interesante. Da lugar a otras preguntas como las siguientes: En el intercambio constante entre judeocristianos y judíos, ¿qué

12. La referencia similar a Éxodo 6:4 («mi pacto con ellos») por un rabino posterior parece una adaptación del argumento de Gamaliel II. (Ver ambos en Sanh. 90 *b*.)

13. Recordamos que Gamaliel II era el cuñado de aquel Eliezer b. Hyrcanos, que era con justicia sospechoso de inclinación hacia el Cristianismo (ver pp. 116, 117). Esto podría abrir un campo de investigación muy interesante.

aprendieron éstos?; y ¿no puede haber mucho en el Talmud que es sólo una apropiación y adaptación de lo que ellos derivaron del Nuevo Testamento?

2. La respuesta de nuestro Señor no quedó sin resultados ulteriores. Tal como lo concebimos, en medio de los que escucharon el pasaje, breve pero decisivo, entre Jesús y los saduceos había algunos «escribas» —*sopherim*, o, como ellos también se designaban, «intérpretes de la Ley», expertos, expositores, profesionales que practicaban la Ley judía, abogados—. Uno de ellos, quizás el que exclamó: «¡Bien has hablado, maestro!», se apresuró a ir al grupo de fariseos, a quienes podemos fácilmente imaginarnos reunidos en el Templo aquel día, y observando, inquietos y maliciosos, todos los movimientos del Salvador. Cuando el escriba llegó a ellos, les relataría en qué forma Jesús había literalmente «amordazado»[14] a los saduceos, tal como, según la voluntad de Dios, «hacemos bien en amordazar la falta de conocimiento del insensato». No puede haber duda que la noticia daría lugar a emociones contrapuestas, de las cuales la prevaleciente sería que, aunque Jesús podía haber derrotado a los saduceos, no podría contestar otras preguntas, con tal que fueran propuestas por la sabiduría de los fariseos. Y así podemos comprender que uno de ellos —quizás el mismo escriba— se ofreció para emprender la tarea,[15] y que su pregunta fuera, como informa Mateo, en el sentido de «tentar» a Jesús.

Son bien conocidas las distinciones de «pesado» y «ligero» respecto a los mandamientos, hechas por los rabinos, pero la pregunta formulada por el escriba no se refiere a esto. El Rabinismo declaraba que los «ligeros» eran tan obligatorios como los «pesados» (Ab. ii. 1; iv. 2); los de los escribas más «pesados» (u obligatorios) que los de la Escritura (Sanh. xi. 3), y que un mandamiento no debía considerarse que daba mucha más recompensa, y, por tanto, que no debía ser observado más cuidadosamente que otro (Deb. R. 6). Que estos pensamientos no estaban en la mente del interrogador, sino que pensaba, más bien, en el gran problema general de los mandamientos y su importancia —al margen de como él lo hubiera contestado—, parece verse por la forma de su pregunta: «¿Cuál es el gran mandamiento —"el primer", Marcos 12:28— de la Ley?» Ante esta pregunta, el Señor no podía tener vacilación alguna. No para hacerle callar, sino para decir la verdad absoluta, citó las bien recordadas palabras que todo judío tenía obligación de repetir en sus devociones, y que habían de estar siempre en sus labios, viviendo o muriendo, como la expresión más íntima de su fe: «Oye, Israel,

14. *ἐφίμωσε* (Mateo 22:34). La palabra ocurre también en Mateo 22:12; Marcos 1:25; 4:39; Lucas 4:35; 1ª Corintios 9:9; 1ª Timoteo 5:18; 1ª Pedro 2:15.
15. Compárense los relatos de Mateo 22:34–40 y Marcos 12:28–34.

el Señor tu Dios uno es». Y luego, a continuación, repitió el mandamiento referente a amar a Dios que es el resultado de la confesión anterior. Pero el haber parado aquí habría sido proponer una abstracción teórica sin una realidad concreta, un mero culto farisaico a la letra. Como Dios es amor —su naturaleza manifiesta—, así el amar a Dios es también «amar al prójimo».[16] Y, por ello, este segundo es «como» o «semejante» al primero y gran mandamiento. Era una respuesta plena al escriba cuando Cristo dijo: «No hay ningún mandamiento mayor que éstos».

Pero fue más que una respuesta, incluso una enseñanza muy profunda, cuando Mateo informa que añadió: «De estos dos mandamientos depende toda la Ley y los Profetas» (Mateo 22:40). No importa mucho para nuestra intención hasta qué punto los judios en aquel momento entendieron e interpretaron estos dos mandamientos.[17] Ellos entendían lo que quería decir que la Ley y los Profetas «dependían» de ellos, porque era una expresión judía (תלוין). Cristo les enseñó, no que un mandamiento sea mayor que el otro, más pesado o ligero que otro, que podía ser puesto a un lado o descuidado, sino que todos dependían de estos dos y tenían su raíz y principio, y estaban en conexión viva con ellos. Era una enseñanza similar a la de la que se refería a la resurrección; que lo que ocurría con las promesas, ocurría con los mandamientos: toda revelación estaba conectada como un conjunto; no separada en ordenanzas de las cuales había que sopesar la letra, sino una vida brotando del amor a Dios y del amor al hombre. Tan noble respuesta inflamó el generoso entusiasmo del escriba, que había sido impresionado favorablemente por la respuesta de Jesús a los saduceos. De momento, en todo caso, el tradicionalismo perdió su dominio; y, como Cristo había indicado, el escriba vio la hermosura moral extrema de la Ley. No estaba lejos del Reino de Dios (Marcos 12:33, 34). Si el escriba entró en él o no, está escrito en una página de la historia que aún no ha sido leída.

3. El escriba había venido originalmente a hacer su pregunta con motivos mixtos, parcialmente inclinado hacia Él por su respuesta a los saduceos, y, con todo, intentando someterle a la prueba rabínica. El efecto obrado ahora sobre él, y el silencio que a partir de aquel instante cayó sobre todos los supuestos interrogadores, indujo a Cristo a proseguir la impresión que había hecho. Sin dirigirse a ninguno en particular, les presentó el tema que era

16. Meyer hace notar con razón el uso de ἀγαπήσεις aquí, implicando estimación moral alta y conducta correspondiente, y no φιλεῖν, que se refiere a un amor como afecto. Este último no podía ser mandado, aparte de que este φιλια del mundo es prohibido (Santiago 4:4), en tanto que el φιλεῖν de la propia ψυχή (Juan 12:25) y el μή φιλεῖν τὸν κύριο (1ª Corintios 16:22) son estigmatizados.

17. Las ideas judías sobre estos mandamientos han sido explicadas previamente.

probablemente más conocido de su teología: el del linaje del Mesías. ¿De quién era Hijo el Mesías? Y cuando ellos replicaron: «El Hijo de David», les hizo volver a las palabras iniciales del Salmo 110, en que David llama al Mesías «Señor». El argumento procedía, naturalmente, del doble supuesto que el salmo fuera davídico y que fuera mesiánico. Ninguna de estas dos afirmaciones era puesta en duda por la antigua Sinagoga. Pero no podemos quedar satisfechos con la explicación de que esto era suficiente para el propósito del argumento de Cristo, si es que el fundamento sobre el cual descansaba puede ser puesto seriamente en duda. Éste no era el caso, sin embargo.

El aplicar el Salmo 110, versículo por versículo, y de modo consecuente, a uno cualquiera de los Macabeos, sería emprender una tarea crítica que sólo una serie de explicaciones no naturales del lenguaje haría posible. Sería extraño, también, que una interpretación así de lo que al tiempo de Cristo habría sido relativamente reciente hubiera sido por completo desconocida tanto por los saduceos como por los fariseos. Por nuestra parte, estamos contentos con reposar sobre la interpretación mesiánica para el significado obvio y natural de las palabras tomadas en conexión con la enseñanza general del Antiguo Testamento sobre el Mesías, y la interpretación indudable de la antigua Sinagoga judía (ver Apéndice IX) sobre la autoridad de Cristo y el testimonio de la historia.

Comparada con ésta, la otra pregunta referente a la paternidad del salmo es de importancia secundaria. El carácter de superioridad infinita, es más, divina, sobre todo otro gobernante terrestre —y, naturalmente, a David— que el salmo presenta con relación al Mesías, sería apoyo suficiente del argumento de Cristo. Pero, además, ¿qué importa si el salmo fue compuesto por David o sólo se pone en boca de David (davídico o de David), lo cual, en la suposición de su aplicación mesiánica, es la única alternativa racional?

Pero cometeríamos un grave error si pensáramos que, al llamar la atención de sus oyentes acerca de la aparente contradicción sobre el Cristo, el Señor sólo intentara mostrar la completa incompetencia de los fariseos para enseñar las altas verdades del Antiguo Testamento. Éste era, sin duda, el caso y ellos mismos se dieron cuenta en su presencia (Mateo 22:46). Pero mucho más allá de esto, como en la prueba que les dio sobre la resurrección, y en la manera en que Él presentó el gran mandamiento, el Señor quería poner énfasis en la grande y armoniosa unidad de la revelación. Vistas estas dos afirmaciones por separado, que el Mesías era el Hijo de David y que David le reconocía como Señor, parecerían incompatibles. Pero en su combinación en la Persona del Cristo, ¡qué armoniosas y llenas de enseñanza —para el Israel antiguo y para todos los hombres— referente a la naturaleza

del Reino de Cristo y su obra!

Sólo había un paso desde esta demostración de incompetencia de los maestros de Israel para la posición que ellos reclamaban para sí, a una solemne advertencia sobre este tema. Y esto constituye una despedida apropiada de Cristo al Templo, a las autoridades y a Israel. Como podría haberse esperado, hallamos el informe de ello en el Evangelio de Mateo (Mateo cap. 23). Buena parte de lo que dice ya ha sido dicho antes, pero en relación con otras cosas, y por tanto con una aplicación diferente. Notamos esto cuando comparamos este discurso con el Sermón del Monte, y, todavía más, con lo que Cristo había dicho con ocasión de la comida en la casa del fariseo de Perea (Lucas 11:37–54). Pero aquí Mateo presenta una serie regular de acusaciones contra los representantes del Judaísmo, formulada en una forma lógica, cubriendo sucesivamente un punto tras otro, y cerrando con la expresión de la compasión y pena más profundas por esta Jerusalén, cuyos hijos Él de buena gana habría reunido bajo su protección de la tempestad del juicio divino.

Para empezar, Cristo quería que entendieran que, al advertirlos de la incompetencia de los maestros de Israel para la posición que ellos ocupaban, Él no quería para Él ni para sus discípulos el lugar de autoridad que ellos detentaban, ni quería incitar al pueblo a la resistencia a los mismos. Por el contrario, en tanto que ellos retuvieran el lugar de autoridad tenían que ser considerados —en el lenguaje de la Mishnah (Rosh. haSh. ii. 9)— como instituidos por el mismo Moisés, como sentados en la cátedra de Moisés, y tenían que ser obedecidos, por lo que se refería a las meras observancias exteriores. Consideramos esta indicación, no como de aplicación meramente temporal, sino implicando un principio importante. Pero recordamos, también, que las ordenanzas a las cuales hacía referencia Cristo eran las de la ley canónica judía, y no implicaban nada que pudiera afectar a la conciencia —excepto la de los fariseos antiguos o los nuestros, modernos—. Pero en tanto que ellos obedecían de esta manera sus instrucciones o directrices externas, al mismo tiempo debían evitar el espíritu que caracterizaba sus observancias.[18] A este respecto hace una doble acusación contra ellos: falta de sinceridad y amor espiritual (Mateo 23:3, 4), y mero externalismo, vanidad y ambición personal (vv. 5–7). Y aquí Cristo interrumpió su discurso para advertir a sus discípulos en contra de los comienzos de lo que había de llevar a consecuencias tan terribles, y señalarles un

18. Incluso la acusación literal de enseñar y no practicar es presentada en los escritos judaicos (ver, por ej., Ber. R. 34).

camino mejor (vv. 8–12).

Esto constituye la primera parte de la acusación de Cristo. Antes de seguir con lo que viene después, podemos dar algunas explicaciones ilustrativas. Sobre la acusación inicial acerca de atar (verdaderamente en servidumbre: *δεσμεύω* cargas pesadas y onerosas para ser llevadas, y ponerlas sobre los hombros de los demás, apenas puede ser necesario dar prueba. Como se ha mostrado frecuentemente, el Rabinismo colocaba las ordenanzas de la tradición por encima de las de la Ley (ver especialmente Jer. Ber. i. 7, 3 *b*), y esto por una necesidad del sistema, puesto que eran, de modo explícito, la exposición con autoridad y el suplemento de la Ley escrita (Ab. iii. 11). Y aunque era una regla general que no debía establecerse ninguna ordenanza más pesada de lo que pudiera sobrellevar la congregación (B. Kama. 79 *b*), con todo (como se ha dicho antes), era admitido que, en tanto que las palabras de la Ley contenían lo que «hacía ligero» y lo que «hacía pesado», las palabras de los escribas contenían sólo lo que «hacía pesado» (Jer. Sanh. 30 *a*, a la base). Además, había otro principio: que cuando hubiera sido introducida una «agravación» o aumento de la carga, ésta debía seguir siendo observada (Nidd. 66 *a*). De esta manera la carga se hacía intolerable. Y la culpa era igualmente de la dos escuelas rabínicas. Porque aunque la escuela de Hillel se suponía, en general, que hacía el yugo más ligero, y la de Shammai más pesado, con todo, no sólo estaban en desacuerdo sobre muchos puntos,[19] sino que la escuela de Hillel no raras veces era aún más estricta que la escuela rival. En realidad, sus diferencias parecen con frecuencia impulsadas por un espíritu de oposición, de modo que las cuestiones serias de la religión pasaron a ser en sus manos cosas de autoridad rival y meras pugnas entre ellos.[20]

No es fácil entender la segunda parte de la acusación de Cristo. Había, en realidad, muchos hipócritas entre ellos, que podían, en el lenguaje del Talmud, aliviar las cargas para ellos y hacerlas más pesadas para otros (Sot. 21 *b*). Sin embargo, la acusación de no mover ellos el dedo apenas se puede aplicar a los fariseos como partido —ni aun en el sentido de que el ingenio rabínico hallaba medios de evadir lo que les era desagradable—. Pero, como se ha explicado previamente (vol. i., p. 101), deberíamos entender la palabra «mover» como significando «poner en movimiento» o «apartar», en el sentido de que ellos no «aliviaban» lo que podían haber aliviado, o bien como referencia a su principio admitido de que sus ordenanzas siempre

19. De un modo notable en los bien conocidos «dieciocho puntos» י״ח דבר Ab. Sar. 36 *a*.

20. Algunas discrepancias parecen banales y aun absurdas, disputas acrobáticas entre teólogos; otras son profanas e incompatibles con la religión. Las dos escuelas disputaban si era legítimo matar un piojo en sábado, por ejemplo (Schabb. 12 *a*; 107 *b*).

hacían más pesado, no más ligero —siempre imponían cargas más pesadas, y nunca ni aun con el dedo las apartaban.

Con esta acusación de falta de sentido de la realidad y falta de amor estaban conectadas íntimamente las de externalismo, vanidad y ambición personal. Aquí podemos hacer sólo una selección de la abundante evidencia a disposición para probarlo. Por medio de una interpretación meramente externa de Éxodo 13:9, 16, y Deuteronomio 6:8; 11:18, fue introducida la práctica de las filacterias, o como ellos las llamaban, *Tephillin*, «cintas o ribetes» de plegarias. Éstas, como se recordará, eran cuatro cápsulas, cubiertas de cuero, que contenían fragmentos de pergamino de las cuatro secciones de la Ley: Éxodo 13:1–10; 11–16; Deuteronomio 6:4–9; 11:13–21. Las filacterias se ataban con cintas de piel a la frente y alrededor del brazo izquierdo, cerca del corazón. Se les daba una reverencia supersticiosa, y en los últimos tiempos eran usadas incluso como amuletos. Sin embargo, el mismo Talmud da confirmación de que la práctica de llevar constantemente filacterias —o, como se podría decir, hacerlas anchas y ampliando los ribetes de los vestidos— fue hecha sólo «para que lo vieran los hombres». Así, se nos dice de cierto individuo que lo había hecho para cubrir sus prácticas fraudulentas, al apropiarse de lo que le habían confiado para que lo guardara (Jer. Ber. 4 *c*, líneas 7 y 8 desde la base). Es más, los rabinos decían claramente que las filacterias no debían ser llevadas como exhibición (Menach 37 *b*).

No se requiere prueba detallada de la acusación de vanidad y ambición personal al reclamar honores externos, como los lugares principales en las fiestas y en la Sinagoga, saludos respetuosos en el mercado, y la repetición ostentosa del título de «Rabí» o «Abba» (maestro o padre), o en la distinción de ser reconocidos como los mayores (Makk. 24 *a*). El mismo énfasis con que el Talmud, a veces, advierte contra el uso de estos motivos para el estudio o para la piedad lo muestra de modo claro. Pero, en realidad, los escritos rabínicos dictan complejas disposiciones respecto al lugar que debe asignarse a los rabinos según su rango, y a los discípulos (Horay. 13 *b*), y que en el colegio los más eruditos han de ocupar los lugares superiores, y en las fiestas han de hacerlo los más ancianos (Babha B. 120 *a*). Tanto peso tenía el deber del saludo respetuoso con el título Rabí, que el descuido en hacerlo implicaba el castigo más pesado (Ber. 27 *b*). Se describe a dos grandes rabinos que se quejan, literalmente, de que se les ha perdido el respeto a su sabiduría, puesto que en el mercado sólo han sido saludados con «Que sea grande vuestra paz», sin la adición de «maestros míos» (Jer. Ber. 9 *a*, hacia la mitad. Comp. Levy, Neuhebr. Wörterb. ii. 10 *a*).

Se pueden dar unas pocas ilustraciones más de las pretensiones de los

rabinos que pueden arrojar luz sobre las palabras de Cristo. Da la impresión de leerse una pobre imitación del Nuevo Testamento cuando se dice que el gobernador pagano de Cesarea se levantó ante los rabinos porque contempló «los rostros como si fueran de ángeles», o bien la adaptación de la bien conocida historia sobre Constantino el Grande, cuando el gobernador de Antioquía ofrece una muestra similar de respeto a los rabinos, ya que él había visto sus rostros, y con ellos había vencido en batalla (Jer. Ber. 9 *a*, hacia la mitad). Se dice que salían rayos de luz realmente visibles de otro rabino (u.s). El facilitar a un sabio o entendido los medios de ganar dinero en el comercio proporcionaría un lugar elevado en el cielo (Pes. 53 *b*). Se dice, según Proverbios 8:15, que los sabios debían ser saludados como reyes (Gitt. 62 *a*); es más, en algunos aspectos eran superiores, porque si hubiera que elegir entre rescatar de la cautividad a un sabio o a un rey, había que dar la preferencia al primero, porque cada israelita era apto para ser rey, pero la pérdida de un rabino no podía ser reemplazada fácilmente (Horay. 13 *a*). Pero esto no es todo. La maldición de un rabino, incluso sin motivo para ello, era natural que aconteciera (Sanh. 90 *b*, línea 3 desde arriba). Sería penoso repetir algunos de los milagros que se decía habían sido hechos en ocasiones semejantes por los rabinos para protegerse de una mentira; o las disputas sobre quién era el mayor, o cómo establecieron sus respectivas pretensiones (ver, por ej., Babha Mets. 85 *b* y 86 *a*). Es más, su propia afirmación se extendía más allá de esta vida, y un rabino llegó a decir que debía ser enterrado en vestidos blancos, para mostrar que era digno de aparecer ante su Hacedor (Ber. R. 96, hacia el fin). Quizás el colmo de la ostentación pretenciosa blasfema se halla en la historia de que en la discusión entre Dios y la Academia celestial, en una cuestión halákhica sobre la pureza, a cierto rabino que se hallaba en la tierra —considerado el más entendido sobre el tema— se le indicó que decidiera el punto. Cuando su alma salió de su cuerpo había exclamado «Puro, puro», que la voz del cielo aplicó al estado del alma del rabino; e inmediatamente después cayó una carta del cielo para informar a los sabios del propósito para el cual el rabino había sido emplazado para presentarse a la asamblea celestial, y después vino otra ordenando una semana de luto universal por él, bajo pena de excomunión (Babha Mets. 86 *a*).

Estas procacidades tienen que haber aplastado toda religión espiritual y reducirla a una mera exhibición intelectual, en la que el rabino era siempre el jefe, aquí y después. Por repugnantes que sean estas leyendas, van a ayudarnos a entender lo que de otro modo podría parecer que son denuncias excesivamente duras contra el Rabinismo. A la vista de todo esto, no tenemos necesidad de discutir las advertencias rabínicas contra el orgullo

y la ambición personal cuando éstas van conectadas con el estudio, ni sus admoniciones a la humildad.[21] Porque la cuestión, aquí, es lo que el Rabinismo consideraba como orgullo y humildad y generosidad. Y no todos eran igualmente culpables en esto, y lo que ocurría, en general, puede haber llevado a los más sinceros a advertir a los demás. Pero no hay ingeniosidad capaz de desvirtuar con explicaciones los hechos que hemos mencionado, y cuando prevalecían estos modos de ver, habría sido casi sobrehumano el evitar lo que nuestro Señor denunció como característico del Fariseísmo. Y en este sentido, no con el literalismo penoso de farisaico, sino como opuesto al comportamiento rabínico, hemos de entender la advertencia de nuestro Señor a los suyos a no reclamar entre los hermanos el ser un «Rabino» o «Abba» o «guía» (Marcos 9:35; Lucas 14:11; 18:14). La Ley del Reino era lo opuesto. Sus objetivos habían de ser buscar la grandeza en el servicio; y en cuanto al reconocimiento que debía venir de Dios, sería la exaltación del humillarse.[22]

No fue una interrupción del discurso, sino una intensificación del mismo, el que Cristo ahora empiece a hacer una denuncia final del Fariseísmo en su pecado e hipocresía (Mateo 23:13–33). Correspondiendo a las ocho Bienaventuranzas en el Sermón del Monte, con las cuales empezó su ministerio público, Jesús lo terminó ahora con ocho denuncias llamadas del ¡Ay! Éstas son el rebosamiento de su santa ira, el testimonio último y más pleno contra aquellos cuya culpa implicaría a Jerusalén en un pecado y un juicio comunes. Paso a paso, con continuidad lógica y emoción intensificada, va avanzando claramente cada acusación, y con ella es anunciado el ¡ay! de la ira divina.

El primer ¡ay! contra el Fariseísmo consistía en el hecho de cerrar la entrada al Reino de Dios a causa de su oposición a Cristo. Todos sabían lo exclusivos que eran en sus pretensiones de confinar la piedad a la posesión del conocimiento, y que declaraban que era imposible que una persona ignorante fuera piadosa. Si hubieran enseñado a los hombres las Escrituras y les hubieran mostrado el camino recto, habrían cumplido en su cargo debidamente; pero ¡ay de aquellos que, en su posición de líderes, se habían vuelto de espaldas a la puerta del Reino e impedían la entrada a los demás!

El segundo ¡ay! era sobre la codicia y la hipocresía. Hacían oraciones largas (Ber. 32 *b*; Yoma 29 *a*), pero con qué frecuencia esto era sólo para cubrir el más vil egoísmo, incluso llegando a «devorar» las casas de las

21. Ver las citas al efecto en Schöttgen, Wetstein y Wünsche, *ad loc.*
22. Hac clausula (v. 11) ostendit, se non sophistice litigasse de *vocibus*, sed *rem* potius spectasse (Calvin).

viudas. Apenas podemos esperar que el Talmud nos proporcione ejemplos ilustrativos, y, no obstante, por lo menos se registra uno (Sot. 21 *b*; comp. Jer. Sot. 19 *a*); y recordaremos con qué frecuencia las filacterias anchas cubrían mentes fraudulentas.

El tercer ¡ay! era sobre el proselitismo, que resultaba sólo en hacer a los convertidos dos veces más hijos del infierno que ellos mismos. Contra esta acusación, debidamente entendida, el Judaísmo ha procurado en vano defenderse. Es verdad, sin duda, que en su orgullo y exclusivismo el Judaísmo parecía denunciar el proselitismo, estipulando reglas estrictas para poner a prueba la sinceridad de los convertidos, y hablaban de ellos con desprecio general (Horay 13 *a*) como «una plaga de lepra» (Yeb. 47 *a*, *b*; Nidd. 13 *b*). Sin embargo, la queja amarga de los escritores clásicos (Tácito, Hist. v. 5; Séneca, en Augusto, De Civit. Dei. vi. 11), las afirmaciones de Josefo,[23] las alusiones frecuentes en el Nuevo Testamento y aun las admisiones de los rabinos, prueban su celo por hacer prosélitos, lo cual, realmente, excepto por sus consecuencias morales, no habría merecido ni originado la denuncia de un ¡ay! Así, la Midrash, comentando sobre las palabras (Génesis 12:5) «las almas que habían conseguido en Harán», se refiere a los convertidos que Abraham había hecho, añadiendo que cada prosélito tenía que ser considerado como un alma que había sido vuelta a crear (Ber. R. 39, ed. Vars., p. 72 *a*, y Vayy. R. 1).[24] A esto podemos añadir el orgullo con el que el Judaísmo ha mirado siempre a los 150.000 convertidos gibeonitas, que se dice fueron hechos cuando David hubo vengado el pecado de Saúl (2º Samuel 21:1 y ss.; Yebam 79 *a*); la satisfacción con que ha esperado los tiempos del Mesías como los de conversión espontánea a la Sinagoga (Ab. Zar. 24 *a*), y a los casos no raros en que un espíritu favorable al proselitismo aparece en los escritos judaicos,[25] como también un dicho como lo siguiente: que cuando Israel sea obediente a la voluntad de Dios, Él va a traer como convertidos al Judaísmo a todos los justos de las naciones, tales como Jetró, Rahab, Rut, y otros (Midr. sobre Eclesiastés 5:11). Pero, después de todo, ¿no puede haberse referido el Señor, no al Judaísmo en general, sino al proselitismo de la secta de los fariseos, que indudablemente buscaban un prosélito por mar y tierra?

23. Ant. xviii. 3, 5; xx. 2, 4; Guerr. Jud. ii. 17, 10 y ss.; 20:2; Vida 23.

24. Todo el que quiera ver el ingenio que se puede desplegar con el propósito de tergiversar las palabras de Cristo, para forzar el significado incluso de documentos judíos en formas por completo inimaginables, debe leer los comentarios del erudito Jellinek sobre Mateo 23:15, en Beth ha Midr., vol. 5, pp. 46, 47, y su traducción de la cita de Ber. R. 28.

25. El erudito Danzius ha coleccionado todo lo que se puede decir sobre este tema en Meuschen, Nov. Test. ex. Talm. illustr., pp. 649–666, por más que a veces exagera.

El cuarto ¡ay! es una denuncia a la ceguera moral de estos guías, más bien que a su hipocresía. Dada la naturaleza de las cosas, no es fácil entender la alusión precisa de Cristo. Es verdad que el Talmud hace la más extraña distinción entre un juramento o una conjuración tales como «por el cielo» o «por la tierra», que se considera que no es obligatoria, y la que se hace por medio de algunas letras de las que componen el nombre divino, o por medio de algunos atributos del Ser divino, en que el juramento se considera obligatorio (Shebh. iv. 13 y 35 *b*, 36 *a*). Pero parece más probable que nuestro Señor se refiere a juramentos o conjuraciones en relación con votos, en que la casuística de los fariseos era extremadamente complicada. En general, el Señor condena aquí la arbitrariedad de distinciones judías tales como las de que por adscribir excesivo valor a la letra de un juramento o voto, realmente tienden a disminuir su santidad. Todas estas distinciones implicaban locura o ceguera moral.

El quinto ¡ay! se refiere a una de las más conocidas y más extrañas ordenanzas judaicas, que extiende a la ley mosaica del diezmo, a cosas tan minuciosas como los menores productos del suelo como el eneldo y el comino (Maaser. i. 1). De éstos, según algunos, no sólo debe darse el diezmo de las semillas, sino en ciertos casos de las hojas y los tallos (Maaser. iv. 5). Y esto, junto con la omisión más flagrante de las cosas importantes de la Ley: el juicio, la misericordia y la fe. Verdaderamente, esto era «colar el mosquito y tragarse el camello». Recordamos que el pundonor en el diezmo constituía una de las características de los fariseos; pero ¡apenas estamos preparados para un caso como el que nos asegura el Talmud seriamente, en que el asno de cierto rabino había sido tan bien entrenado que rehusaba comer cebada cuando no se había pagado el diezmo de la misma! (Jer. Dem. 21 *d*). Y la experiencia no sólo del pasado, sino del presente, ha mostrado con demasiada claridad que un celo religioso que se dedica a estas menudencias no tiene fuerza para las cosas serias de la Ley.

De los diezmos a la *purificación* la transición era natural.[26] Ésta constituía la segunda gran característica de la piedad farisaica. Hemos visto el puntillo aplicado a la discusión de las cuestiones de pureza externa de los vasos. Pero ¡ay! de la hipocresía que, cuidando lo externo, no hacía caso de lo que llenaba la copa o plato que había sido obtenido por medio de la extorsión o era usado para excesos. Y ¡ay de la ceguera que no percibía que

26. Keim, con mucha penetración, caracteriza el ¡ay! que contrasta su celo proselitista con su resistencia al progreso del Reino; luego, el tercero y cuarto, que denuncian su falsa enseñanza; el quinto y el sexto, sus falsos intentos de pureza, en tanto que el último sus relaciones con los precursores de Cristo, cuyas tumbas habían edificado.

la pureza interna era la condición real de lo que había fuera!

¡Ay!, de modo similar, a otra especie de hipocresía, que realmente era el origen de la precedentes: la de la apariencia externa de justicia, en tanto que el corazón y la mente estaban llenos de iniquidad —tal como sus sepulcros enjalbegados cada año, que parecían tan hermosos por fuera, pero que por dentro estaban llenos de huesos de muertos y de toda clase de suciedad—. ¡Ay!, finalmente, de la hipocresía que edificaba y decoraba sepulcros de profetas y justos, y al hacerlo procuraba cobijo para su propia participación culpable en la causa de su muerte. No era arrepentimiento espiritual el que actuaba de esta manera, sino orgullo nacional, el mismo espíritu de autosuficiencia, orgullo e impenitencia que había llevado a sus padres a cometer los asesinatos. Y ¿no estaban a punto de manchar sus propias manos con la sangre de Aquel a quien todos los profetas habían señalado? Rápidamente estaban llenando el juicio divino hasta la medida de sus propios padres.

Y cada vez más espesa cayó sobre ellos la granizada de sus denuncias, al predecirles la condenación que les esperaba a causa de su impenitencia nacional (vv. 34–36). Los profetas, los sabios y los escribas que Él les enviaría; y a unos matarían, a otros crucificarían, a otros azotarían, persiguiéndoles de todas formas, sin dar aceptación a su mensaje ni a sus advertencias. Y así pasarían a ser los herederos de toda la sangre de los santos martirizados, desde la que registra las Escrituras como el primero, hasta la del último mártir de la incredulidad judía de quien hablaba la tradición judía en tales términos: Zacarías,[27] apedreado por orden del rey, dentro del patio del Templo (2º Crónicas 24:20–22), cuya sangre, según la leyenda, no se secó durante dos siglos y medio, sino que aún burbujeaba en el pavimento cuando Nabuzaradán entró en el Templo y la vengó (Sanh. 96; Gitt. 57 *b*;

27. Apenas es necesario recordar al lector que este Zacarías era el hijo de Joiada. La diferencia en el texto de Mateo (dice hijo de Baraquías) puede deberse a circunstancias familiares desconocidas para nosotros, que hacen admisible también la expresión «el hijo de Baraquías» (la versión es, indudablemente, correcta), o un error que se introdujo en el texto. Se ha introducido la idea extraña de que Mateo 23:35 se refiere a *Zacarías, el hijo de Baruc*, ocurrida en el Templo, durante el último sitio (Jos. Guerr. iv. 5. 4). A esto ofrecemos estas cuatro objeciones: 1) Baruc y Baraquías son nombres diferentes. 2) El lugar en que fue muerto era distinto, el uno «entre el pórtico y el altar», el otro en «medio del Templo». 3) El asesinato del Zacarías referido en Mateo era tenido como el máximo crimen nacional, y hay repetidas referencias al mismo en leyendas, etc. 4) No hay que buscar los hechos en Josefo (el que informa del asesinato del Zacarías hijo de Baraquías), repetimos, un hecho aún no ocurrido en tiempo de Jesús. Un error así (si es que lo es) lo encontramos precisamente en el Targum sobre Lamentaciones 2:20, en que Zacarías es designado como «el hijo (nieto) de Iddo», comp. Esdras 5:1 y Zacarías 1:1, 7. Para la forma correcta («hijo de Joiada») en el «Evangelio de los Hebreos», comp. Nicholson, p. 59.

también en la Midr. sobre Eclesiastés 3:16 y 10:4, y sobre Lamentaciones 2:2 y 4:14).

Y, con todo, no habría sido Jesús si al denunciar juicios ciertos sobre aquellos que, al continuar y completar los crímenes de sus padres, a causa de la misma incredulidad, se habían hecho herederos de toda su incredulidad, Él, decimos, no hubiera añadido su emocionante lamento de un amor que, aunque despreciado, seguía lamentándose sobre lo perdido (vv. 37–39). Todos ellos conocían la ilustración común de la gallina procurando recoger bajo sus alas a sus polluelos para darles cobijo (Vayyik. R. 25), y conocían también lo que la protección, bendición y reposo divinos implicaban cuando les habló de ser reunidos bajo las alas de la Shekhinah. De buena gana habría dado Jesús a Israel el cobijo, reposo, protección y bendición, pero ellos no quisieron. Echando una mirada a los edificios del Templo, ¡aquella casa, les dijo, quedará desierta! Y salió de sus patios con estas palabras: que ellos, Israel, no volverían a verle hasta que la noche de su incredulidad hubiera pasado, y le recibirían a su regreso con un mejor hosanna que el que le había recibido en su entrada triunfal tres días antes. Y ésta fue la «despedida» del Mesías de Israel, de Israel y su Templo. Con todo, ¡una despedida que prometía un regreso; y una partida que implicaba una bienvenida en el futuro, por parte de un pueblo creyente, a un Rey misericordioso y perdonador!

V

El tercer día de la semana de Pasión. La última serie de parábolas: a los fariseos y al pueblo. En el camino a Jerusalén: la parábola de los labradores en la viña. En el Templo: la parábola del «no» y el «sí» de los dos hijos. La parábola de los labradores. La parábola de las bodas del hijo del rey y la del vestido de boda

Mateo 19:30-20:16; Mateo 21:28-32; Mateo 21:33-46;
Marcos 12:1-12; Lucas 20:9-19; Mateo 22:1-14

Aunque no sea posible señalar su sucesión exacta, será conveniente, aquí, agrupar la última serie de parábolas. La mayoría, si no todas ellas, fueron explicadas en el tercer día de la semana de Pasión: las cuatro primeras a una audiencia general; las otras tres (que serán tratadas en otro capítulo) a los discípulos, cuando en la víspera del tercer día, en el monte de los Olivos (Mateo 24:1; Lucas 21:37), les habló de las «postrimerías». Son las parábolas del juicio, y en una u otra forma tratan del «fin».

1. *La parábola de los labradores en la viña* (Mateo 19:30 – 20:16). Como trata del «fin», esta parábola, evidentemente, pertenece a la última serie, aunque puede haber sido explicada antes de la semana de Pasión, quizás en el viaje misionero en Perea, en relación con el cual es registrada por Mateo. En todo caso, se halla en relación interna con lo que pasó en aquella ocasión, y por esto debe ser estudiada con referencia a ello.

Recordamos que con ocasión del fracaso del joven rico para entrar en el Reino, al cual se había acercado tanto, Cristo pronunció una seria advertencia sobre el peligro de las «riquezas» (Mateo 19:23, 24). Con el bajo estado espiritual que los apóstoles habían alcanzado todavía, era, quizá, natural que Pedro, como portavoz de los demás, tuviera una especie de afán espiritual, avivado por la recompensa prometida, y que en tono de autojustificación recordara a Cristo los sacrificios que ellos habían hecho. Era lamentablemente incongruente, aunque era parte de lo que Él, el Señor, tenía que sobrellevar y toleraba con paciencia y amor, a causa de su ignorancia y fracaso en entenderle a Él y a su obra. Y esta carencia de verdadera afinidad, este luchar constante con el embotamiento moral de los que estaban más próximos a Él, tiene que haber sido parte de su gran humillación y aflicción, un elemento en la terrible soledad de su vida, que le hacía sentir que, en el verdadero sentido, «el Hijo del Hombre no tenía donde reclinar su cabeza». Y, con todo, también notamos la maravillosa generosidad divina que, aun en los momentos de mayor desazón, comprendía que no se le ofreciera sin condiciones lo que debía serle ofrecido en el servicio alegre de un amor agradecido. Sólo que cabía aquí el peligro para los discípulos de caer en sentimientos semejantes a los que mostraban los fariseos cuando Él perdonaba a los publicanos, o el hijo mayor de la parábola a su hermano pródigo: el peligro de entender mal las relaciones y con ello el mismo carácter del Reino y de su obra. Es a esto que se refiere la parábola de los labradores de la viña.

El principio que establece Cristo es que, aunque nada de lo que se hace por Él queda sin recompensa, sin embargo, por una u otra razón, no se puede predecir ni hacer inferencias de justicia propia sobre ello. No se sigue, en modo alguno, que cuando se hace más trabajo —por lo menos según nosotros vemos y juzgamos— se haya de seguir una mayor recompensa. Al contrario, «muchos primeros serán últimos; y últimos, primeros». No *todos*, ni aun siempre y por necesidad, pero «muchos». Y en estos casos no se ha hecho injusticia alguna; no hay nada que reclamar, incluso en vista de la promesa de reconocimiento debida a la obra. El orgullo espiritual, la presunción o afirmación propia sólo pueden ser el resultado, o bien de haber entendido mal la relación de Dios con nosotros, o bien el estado falso de

la mente hacia los demás (Mateo 20:15); esto es, indica falta de madurez mental o moral. De esto es una *ilustración* la parábola de los labradores. No enseña nada más allá de esto.[1] Pero ilustra cómo es posible que algunos de los que eran primeros sean «postreros», y lo completamente equivocada que es la idea de que tienen que recibir por necesidad más que otros que, al parecer, han hecho menos; cómo, en suma, el trabajar para Cristo no es una cantidad ponderable, tanto por cuanto, ni tampoco somos los jueces respecto a cuándo y por qué ha venido un obrero; también transmite mucho que es nuevo y, en muchos aspectos, muy consolador.

Notamos, primero, la actitud del «padre de familia, que salió de madrugada (ἅμα πρωΐ) a contratar obreros para su viña». Notemos que no envió a su mayordomo, sino que fue él mismo (Mateo 20:1), y que fue de madrugada; estas dos cosas muestran que había mucho que hacer, y el afán del padre de familia de que quedara hecho. Este padre de familia es Dios, y la viña es el Reino; los labradores a quienes busca de madrugada en la plaza de la vida ocupada son sus siervos. Concierta con ellos que van a recibir *un denario* por día, que era el jornal ordinario para un día de labor,[2] y así los envió a la viña. En otras palabras, les dice que les pagará la recompensa debida a los jornaleros. Así pasaron las primeras horas de la mañana. Unas tres horas después (el día de trabajo judío se contaba de sol a sol) —esto es, probablemente al final de la mañana— fue otra vez, y vio a otros ociosos en la plaza y les dijo: «Id vosotros también a la viña.» Había mucho trabajo en la viña; bastante para todos. Es posible que no hubieran estado en la plaza a primera hora, y por tanto no era culpa suya el estar ociosos. Esta vez, sin embargo, no les hizo ninguna promesa de salario. Éstos, dadas las circunstancias, no consideraron que tenían derecho a pedir nada en particular; pero implícitamente aceptaron su palabra y confiaron en su justicia y su bondad. Y así sucedió, de nuevo, a la hora sexta, a la novena. Repetimos, en ninguno de estos casos había falta por parte de los labradores —mala voluntad o negativa a trabajar— por el hecho de que no hubieran ido a trabajar antes. Pero tan pronto como se les requirió a ello fueron, aunque, naturalmente, la pérdida de tiempo implicaba una menor cantidad de trabajo hecho. En ninguno de estos casos el propietario hizo promesa alguna ni ellos pidieron nada.

1. En vez de discutir las explicaciones de otros, prefiero simplemente expresar lo que yo propongo. Las dificultades de las interpretaciones usuales son tan grandes que parecería necesario un nuevo estudio. Nuestra interpretación gira sobre esto: que la parábola es sólo una *ilustración* de lo que se dice en Mateo 19:30.

2. En Roma, en tiempos de Cicerón, el jornal era de 12 ases (unos seis peniques), esto es, menos que en Judea (comp. Marquardt, Röm. Alterth., vol. v., p. 52).

Hay cuatro cosas, pues, que se destacan claramente en la parábola: la abundancia de trabajo que había que hacer en la viña; el afán y ansiedad del padre de familia de conseguir obreros; la circunstancia de que no por su culpa, sino por no haber estado disponibles, habían empezado a trabajar más tarde; y el que, cuando hubieron llegado, estaban dispuestos a trabajar sin promesa de recompensa definida, simplemente confianza en la veracidad y bondad de aquel que les había enviado. Estamos pensando en estos «últimos» —los gentiles del este, oeste, norte y sur (Lucas 13:29); los publicanos y pecadores convertidos; aquellos que una gran parte de sus vidas ha sido pasada en otro sitio, y que han llegado sólo a última hora a la plaza; es más, aquellos, también, cuyas oportunidades, capacidad, fuerza o tiempo han sido muy limitadas— y damos gracias a Dios por la enseñanza de esta parábola. Y si dudáramos todavía, estas dudas tienen que ser eliminadas por las frases finales de esta parte de la parábola, en las cuales el padre de familia se dice que sale a última hora, halla a otros todavía y les pregunta por qué están allí todo el día desocupados, a lo que contestan que nadie les había contratado. Éstos también son enviados a la viña, aunque según parece sin ninguna promesa expresa. Así que, al parecer, en proporción a lo tarde que ha ido cada uno al trabajo, había la falta de alegación posible por parte de los labradores, y el simple fiar en el propietario.

Y ahora ya cae el día. Ha cesado el trabajo y el Señor de la viña manda a su mayordomo (Cristo) que pague a los trabajadores. Pero aquí les espera la primera sorpresa. El orden de pago es inverso a la hora en que empezó la labor: «empezando por los postreros hasta los primeros». Esto es casi una parte necesaria de la parábola. Porque si los primeros hubieran sido pagados primero, se habrían ido sin saber lo que recibían los últimos, o bien, de haberse quejado, habría sido en evidente mala voluntad contra sus compañeros. Después de haber recibido su jornal, no podían objetar el no recibir bastante, sino que los otros habían recibido demasiado. Pero la intención de la parábola no es acusar de mala voluntad consciente a los que esperaban una recompensa superior o se consideraban justificados para recibirla. Es más, notamos, como indicando la disposición de los últimos trabajadores, que los de la tercera hora no murmuraron por no haber recibido más que los de la hora undécima. Esto no sólo está en conformidad con no haber hecho ningún trato al principio, sino también en haber confiado enteramente en el propietario. Pero los de la primera hora sintieron su codicia estimulada. Viendo lo que habían recibido los demás, esperaron que a ellos les correspondería más. Cuando ellos recibieron igualmente *un denario*, murmuraron como si se les hubiera hecho una injusticia. Y, como parece las más de las veces en circunstancias semejantes, la verdad y la justicia

parecen estar de su lado. Porque, poniendo como ejemplo el caso de los de la hora undécima, ¿no habían éstos trabajado una sola hora, cuando ellos «habían soportado el peso del día y el calor abrasador»? Por justificado que parezca el razonamiento, no tenían derecho a reclamar nada en justicia o equidad, porque habían sido concertados por *un denario*. No ya que éste era el jornal justo de aquel tiempo, sino que había un trato expreso. Ésta era la suma estipulada por la que fueron a trabajar. Apelaban a la justicia, pero se les había hecho justicia completa. Esto por lo que se refiere al principio del «tanto por cuanto» de la reclamación, ley, trabajo y paga.

Pero hay todavía otro aspecto aparte del de la mera justicia. Estos otros labradores que consideraban que, debido a ser tan tardío el comienzo de su trabajo, no tenían nada que reclamar —y ¿quién es que no ha de lamentar lo tarde que ha llegado, y por ello lo poco que ha hecho?—, no habían hecho ningún trato, sino que confiaron en el Dueño. Y, tal como ellos habían creído, así les sucedió. No que ellos tuvieran nada que reclamar o reclamaran: «Quiero dar a este último como a ti» —la palabra «quiero» (*θέλω*) es puesta de modo enfático primero para indicar su buena voluntad, su placer en hacer de su misericordia la base de su acción—. Un Dueño así no podía dar menos a los que habían acudido cuando fueron llamados, no por el trabajo, o por la deuda, sino por la gracia (Romanso 4:4–6; 11:6). De paso, podemos hacer notar, pensando en estos objetores, el profundo acuerdo que hay entre el que los críticos negativos llamarían «verdadero Evangelio judaico» de Mateo y lo que constituye la misma esencia de «la enseñanza antijudaica» de Pablo, y les pedimos que procuren reconciliar en su teoría lo que sólo puede ser explicado en base a que Pablo, como Mateo, eran verdaderos discípulos del Maestro verdadero: Jesucristo.

Pero si todo esto ha de ser colocado en el nuevo terreno de la *gracia*, con lo cual, verdaderamente, todo lo que se refiere a los labradores que llegan tarde está de acuerdo, entonces (como muestra también Pablo) los labradores que murmuraron eran culpables, o bien de ignorancia en percibir la soberanía de la gracia —esto es, que está en su poder el hacer con lo suyo lo que quiere (Romanos cap. 11)—, o bien de malevolencia, cuando, en vez de estar agradecidos, lo miraban con malos ojos —y esto en proporción a la bondad del Dueño—. Pero un estado mental así podía ser igualmente el de los judíos (Romanos cap. 2; 3:28–31; 9:18–24) y el de los gentiles (Romanos 11:11–18). Y así, en este caso ilustrativo de la parábola, «los primeros serán postreros, y los postreros primeros» (Mateo 19:30).[3] Pero Él es el Dios soberano en gracia, en cuya viña hay trabajo para todos,

3. La cláusula que sigue es espuria.

por limitado que sea el tiempo, el poder o la oportunidad; cuyos labradores somos nosotros, si somos hijos suyos; el cual, en su deseo de que se haga el trabajo, en condescendencia y paciencia hacia los obreros, va a la plaza incluso a la hora undécima, y, con sólo una leve reprensión por no haber ido a trabajar más temprano, y haber estado desocupados todo el día, aún les dice que vayan; que promete lo que es justo, y da más de lo debido a aquellos que confían simplemente en Él; el Dios, no de los judíos ni de los gentiles solamente, sino nuestro Padre; el Dios que no sólo paga, sino que da generosa y libremente de lo suyo, y en cuya sabiduría y por cuya gracia es posible que, por más que los primeros sean cual los postreros, los postreros sean cual los primeros.

Queda por notar un punto todavía. Más que en ningún otro lugar es en estas parábolas, dirigidas al público, que esperamos hallar formas de enseñanza y estilo con las cuales los oyentes estén familiarizados, es decir, otras parábolas paralelas judaicas. Pero igualmente esperamos que la enseñanza de Cristo, aunque transmitida bajo ilustraciones con las que los judíos estén familiarizados, sean enteramente diferentes en espíritu. Y esto es lo que hallamos de modo notable en el caso presente. Para empezar, según la Ley judía, si un hombre empleaba a un obrero sin un trato definido, pero con la afirmación de que le pagaría como a cualquier otro de los trabajadores en el lugar de trabajo, según unos, estaba obligado a pagarle sólo el jornal mínimo del lugar; pero, según la mayoría, el promedio entre el más bajo y el más alto (Babha Mets. 87 *a*, hacia el fin). Además, por lo que se refiere a la letra de la misma parábola, tenemos un paralelo notable en una oración fúnebre de un rabino que murió a la temprana edad de veintiocho años. El texto escogido fue: «Dulce es el sueño del trabajador» (Eclesiastés 5:12), y esto fue ilustrado por la parábola de un rey que tenía una viña y empleaba a muchos trabajadores en ella. Uno de ellos era más distinguido que el resto, por su habilidad. Así, el rey le tomó de la mano y andaba paseando con él arriba y abajo. Al atardecer, cuando eran pagados los obreros, éste recibió el mismo salario que los demás, como si hubiera trabajado todo el día. Entonces los otros murmuraron porque él sólo había trabajado dos horas y recibía igual que ellos que habían trabajado todo el día, a lo que el rey contestó: «¿Por qué murmuráis? Este obrero ha hecho más en dos horas que vosotros durante todo el día» (Midr. sobre Eclesiastés 5:11; Jer. Ber. ii. 8). Esto con referencia a los grandes méritos del rabino muerto.

Pero puede observarse que, a pesar de toda la semejanza de forma, la enseñanza a derivar de la parábola judía es exactamente opuesta en su dirección a la de la parábola de Cristo. El mismo espíritu de trabajo y paga se halla en otra parábola cuyo objeto es ilustrar la idea de que Dios no había

revelado la recompensa correspondiente a cada mandamiento, a fin de que los hombres no descuidaran los que dan menos recompensa. Un rey —según esta parábola— tenía un jardín, para el cual había asalariado obreros sin decirles lo que sería su jornal. Por la noche los llamó, y, después de averiguar de cada uno bajo qué árbol había estado trabajando, les pagó según el valor de los árboles en los cuales se habían ocupado. Y cuando ellos le dijeron al rey que debía haberles indicado qué árboles producirían mejor paga, el rey les replicó que de esta forma habría una parte del huerto que quedaría sin cultivo. De la misma manera, Dios sólo había revelado la recompensa del mayor de los mandamientos, el de honrar padre y madre (Éxodo 20:12), y el del menor de ellos, sobre dejar ir al ave madre, tomando los pollos para sí (Deuteronomio 22:7), adscribiendo a los dos precisamente la misma recompensa (Debar. R. 6 sobre Deuteronomio 22:6).

A estas ilustraciones, si fuera necesario, se podrían añadir otras de este ajustar cuentas después del trabajo —o sea, sobre los sufrimientos y las recompensas—que caracteriza a la teología judaica, así como a los labradores de la parábola (ver, por ej., Ber 5 *a* y *b*, especialmente 7 *a*).

2. La segunda parábola de esta serie —o quizá, más bien, ilustración— fue narrada dentro del Templo. El Salvador había contestado la pregunta de los fariseos sobre su autoridad mediante una apelación al testimonio del Bautista. Esto le llevó a referirse a la doble recepción de este testimonio: por un lado, por los publicanos y rameras; y por otro, por los fariseos.

La parábola (Mateo 21:28–32) que sigue, introduce a un hombre que tiene dos hijos. Va al primero, y en palabras afectuosas (*τέκνον*) le dice que vaya a trabajar a su viña. El hijo se niega clara y simplemente, pero luego cambia de parecer[4] y va. Entretanto, el padre, cuando el primer hijo rehusó ir, fue al segundo con la misma petición. El contraste es, aquí, marcado. El tono es muy delicado, y la respuesta del hijo no sólo contiene una promesa, sino que casi le vemos en camino. «Sí, señor, voy.» Y no fue. La aplicación es fácil. El primer hijo representa a los publicanos y rameras, cuya respuesta ruda al Padre queda implicada en su vida de pecado y disolución. Pero después cambian de parecer y van a la viña del Padre. El otro hijo, con su tono cortés y su promesa fácil, pero completa indiferencia a las obligaciones aceptadas, representa a los fariseos, con su profesión de devoción hipócrita y vacía. Y Cristo les obligó a ellos mismos a hacer la

4. La palabra no es la misma que la de «arrepentirse» de Mateo 3:2. La última se refiere a un cambio de corazón y significa algo espiritual. La palabra usada en el texto significa sólo un cambio de opinión y de propósito. Ocurre, además, en Mateo 27:3; 2ª Corintios 7:8; Hebreos 7:21.

aplicación de la parábola. Cuando el Señor les preguntó cuál de los dos hijos había hecho la voluntad de su padre, no podían evitar la respuesta. Entonces, también en lenguaje severo y cierto, les señaló la moraleja. El Bautista había venido predicando justicia, y en tanto que los fariseos satisfechos de sí mismos no habían creído, estos pecadores lo habían hecho. Y, con todo, aun cuando los fariseos vieron el efecto sobre estos primeros pecadores, no cambiaron de parecer, a fin de creer. Por tanto, los publicanos y las rameras irían y entrarían en el Reino de los cielos antes que ellos.

3. Íntimamente conectada con las dos parábolas precedentes, y, en realidad, con todo el tenor de los dichos de Cristo por este tiempo, es la parábola de los labradores malvados y la viña (Mateo 21:33 y ss. y paralelos). Como en la parábola sobre los labradores buscados por el Dueño en diferentes horas del día, el objeto, aquí, es presentar la paciencia y bondad del dueño, incluso hacia el malvado. Y, como en la parábola de los dos hijos, se hace referencia al rechazo práctico del testimonio del Bautista por parte de los judíos, y su consiguiente exclusión, causada por ellos mismos, del Reino, de modo que en esto hay alusión al hecho de que Juan era el mayor de los profetas (v. 36), y a la exclusión de Israel como pueblo de su posición en el Reino (v. 43), y a su castigo como individuos (v. 44). Sólo que aquí marcamos una progresión terrible. El descuido e incredulidad que habían aparecido en la primera parábola ahora han madurado hasta una rebelión, decidida, agravada y realizada hasta sus últimas consecuencias con el asesinato del hijo único y amado del Rey. De modo similar, lo que antiguamente aparecía como su pérdida, en que los pecadores iban al Reino de Dios antes que ellos, ahora se presenta como su culpa y su sentencia, tanto nacional como individual.

La parábola empieza, como la de Isaías cap. 5, con una descripción de las mejoras hechas por el Dueño de la viña,[5] para mostrar que se había hecho todo lo posible para asegurar una buena cosecha de fruto, y el derecho que tenía el propietario a esperar que tendría su parte en ella. En la parábola, como en la profecía, la viña representa la teocracia, aunque en el Antiguo Testamento, por necesidad, es identificada con la *nación* de Israel (Isaías 5:7), en tanto que en la parábola las dos son distinguidas, y la nación es representada por los labradores a quienes la viña estaba arrendada. En realidad, toda la estructura de la parábola muestra que los labradores son

5. «Un vallado» contra los animales y caminantes amigos de lo ajeno; un «lagar» y «una torre» para los guardas. Podemos notar las diferencias en el relato de esta parábola en los tres Evangelios, aunque son demasiado pequeñas para discutirlas aquí. La principal (en Mateo 21:40, 41), comp. con los paralelos, se verá en el texto.

Israel como nación, aunque va dirigida y trata de las personas que los representaban como líderes. Y, así, fue dicha «al pueblo» (Lucas 20:9), y, con todo, «los principales sacerdotes y los fariseos» con razón «entendieron que se refería a ellos» (Mateo 21:45).

Esta viña había sido arrendada por el propietario a unos labradores, en tanto que él «viajaba» o «se había ausentado del país», y, como Lucas añade, «para mucho tiempo». Por el lenguaje es evidente que los labradores tenían a su cargo el cuidado de la viña. Recordemos que había tres clases de tratos referentes a la tierra. Según uno de éstos (*Arisuth*), «los labradores» empleados recibían cierta porción de los frutos, pongamos por caso un tercio o un cuarto de lo producido (Jer. Bikk. 64 *b*). En estos casos parece, por lo menos algunas veces, había la costumbre de, además de darles una porción del producto, proporcionarles la semilla (para un campo) o pagar jornal a los labradores (Shem. R. 41, ed. Vars., p. 54, última línea). Los otros dos modos de tratos sobre la tierra eran, o bien que el arrendador pagara dinero al arrendatario (propietario) (Tos. Demai vi.), o bien que accedía a dar al propietario una cantidad definida de producto, tanto si la cosecha era buena como si era mala (Babha Mets. 104 *a*). Estos arriendos eran válidos para un año o para toda la vida; a veces el arriendo era incluso hereditario, pasando de padre a hijo (Jer. Bikk. 64 *b*). Apenas puede haber duda que es a esta última clase de arriendo (*Chakhranutha*, de חכר) a que se refiere la parábola, en que los arrendatarios tenían la obligación de dar al propietario cierta cantidad de fruto a su sazón.

En consecuencia, «cuando se acercó el tiempo de los frutos», envió a sus siervos para recoger la parte de los mismos que le pertenecía, o bien, como Marcos y Lucas dicen, «de los frutos de la viña». Colegimos de ello que hubo una sucesión de siervos enviados que fueron recibiendo tratos cada vez peores de estos labradores malvados. Podríamos esperar que el propietario, a estas alturas, hubiera tomado medidas severas; pero en vez de ello envió, en su paciencia y buena voluntad, a «otros siervos» (Mateo 21:36), pero no en «mayor número», lo cual no habría tenido mucho sentido, sino «mayores que el primero», sin duda con la idea de que con su mayor autoridad les tendrían más respeto. Y cuando éstos recibieron el mismo tratamiento, hemos de considerar que esto implicaba no sólo una culpa adicional sino *incrementada* por parte de los labradores. Una vez más, y con mayor fuerza, aparece la pregunta de qué medidas iba a tomar ahora el propietario. Pero una vez más tenemos una nueva manifestación de paciencia por parte del dueño, que se negaba a admitir que estos labradores fueran tan malvados. Pero como Marcos dice de modo patético, indicando no sólo la bondad del propietario sino el espíritu de rebelión y maldad

decidida por parte de los labradores: «Todavía tenía uno, un hijo amado; se lo envió el último, diciéndose: Respetarán a mi hijo.» La aparición del heredero legal les hizo temer por el arriendo de la viña. Prácticamente la viña ya era suya; matando al heredero, el único que podía reclamar la viña habría sido eliminado, y así pasaría a ser suya. Porque los labradores se imaginaron que, estando el propietrio en el «extranjero» durante largo tiempo, no iba a interferir personalmente —una impresión corroborada por la circunstancia de que no había vengado los malos tratos a los siervos, sino sólo enviado a otros con la esperanza de influirlos a portarse mejor—. Así que los labradores, «tomándole, le echaron fuera de la viña y lo mataron» —la primera acción señalando que fue haciendo uso de violencia que le echaron de su propiedad, antes de matarle a sangre fría.

El significado de la parábola es bien claro. El propietario de la viña, Dios, había arrendado su viña —la teocracia— a su antiguo pueblo. Una vez instituido el pacto, se retiró, por así decirlo; la antigua comunicación directa entre Él e Israel había cesado. Luego, a su debido tiempo envió a «sus siervos», los profetas, a recoger *sus* frutos —ellos habían tenido los suyos en todas las ventajas temporales y espirituales del pacto—. Pero, en vez de entregar los frutos propios de arrepentimiento, sólo maltrataron a sus mensajeros y finalmente acabaron matándolos. En su longanimidad envió finalmente con el mismo encargo a «otro mayor» que los primeros —a Juan el Bautista (Lucas 7:26)—. Y cuando éste recibió el mismo tratamiento, Él les envió a su propio hijo, Jesucristo. Su aparición les hizo sentir que habían entrado ahora en una lucha decisiva por la viña, así que a fin de conseguir su posesión completa, ¡echaron fuera al heredero legítimo de su propia posesión, y luego lo mataron!

Y ellos tienen que haber entendido el significado de su parábola, puesto que habían pasado a ser herederos de sus padres en la muerte de todos los profetas (Mateo 23:34–36), que habían sido redargüidos del rechazo del mensaje del Bautista, y cuyos corazones estaban llenos de pensamientos homicidas contra el legítimo heredero de la viña. Pero, incluso así, ellos mismos tuvieron que pronunciar su propio juicio. Como respuesta a su reto de qué creían haría el dueño de la viña a aquellos labradores malvados, los principales sacerdotes y los fariseos sólo pudieron contestar: «A esos malvados les dará un fin miserable, y arrendará la viña a otros labradores que le paguen el fruto a su tiempo» (Mateo 21:41).

La aplicación era evidente, y fue hecha por Cristo, primero, como siempre, mediante una referencia al testimonio profético, mostrando no sólo la unidad de toda la enseñanza de Dios, sino también la continuidad del Israel del presente con la del antiguo en su resistencia y rechazo al consejo

y mensajeros de Dios. La cita —y era imposible imaginarse una más apropiada— fue del Salmo 118:22, 23, y se hace en el griego del Evangelio de Mateo –no por necesidad dicho así por Cristo– de la Septuaginta. La única diferencia, casi verbal, entre ésta y la original es que, en tanto que en la primera la adopción de la piedra rechazada por los edificadores como cabeza de ángulo («ésta», *hoc*, זאת) es adscrita a Jehová, en la Septuaginta esta designación original (*αὕτη*) como cabeza del ángulo (previa a la acción de los edificadores) es adscrita al Señor. Y entonces sigue, en un lenguaje claro e inconfundible, la predicción terrible, primero nacionalmente, de que el Reino de Dios sería quitado de ellos, y «dado a una nación que dé los frutos de él»; y luego individualmente, que todo aquel que tropiece sobre ella en ofensa u hostilidad personal y caiga, será quebrantado; y aquel[6] que se entrometa en su camino, o resista su progreso, y sobre el cual caiga la piedra, será «desmenuzado». Una vez más se sintieron provocados a ira, pero también experimentaron temor. Sabían que hablaba de ellos, y de buena gana habrían echado mano sobre Él; pero temían al pueblo, que en aquellos días le consideraba como un profeta. Y así, de momento, le dejaron y se fueron.

4. Si los escritos rabínicos ofrecen pocos paralelos, o ninguno, a la parábola precedente, la de la fiesta de boda del hijo del rey y del vestido de boda (Mateo 22:1–14) parece casi reproducida de la tradición judía. En su forma más antigua (Shabb. 153 *a* y 152 *b*) es adscrita a Jochanan ben Zakkai, que floreció hacia el tiempo de la composición del Evangelio de Mateo y aparece con una variedad de detalles adicionales en los comentarios judaicos (Midr. sobre Eclesiastés 9:8; Midr. sobre Proverbios 16:11). Pero mientras que la parábola de nuestro Señor sólo consiste en *dos partes* (Mateo 22:1–9 y 10–14), formando una sola enseñanza, el Talmud la divide en dos parábolas separadas, de las cuales, la una intenta mostrar la necesidad de estar preparado para el otro mundo —estar preparado para la fiesta del rey (Shabb. 153 *a*)—, en tanto que la otra[7] tiene por objeto enseñar que deberíamos poder presentar nuestra alma a Dios en el mismo estado de pureza en el cual (según las nociones rabínicas) la recibimos originalmente (Shabb. 152 *b*). Aun así, muestra la infinita diferencia entre la parábola del Señor y el uso rabínico de ella.[8] En la parábola judía se presenta a un rey que invita a una fiesta, sin fijar la fecha de la boda, sin embargo. Los prudentes se

6. El único paralelo judío que conozco, en cuanto a la forma, se halla en Vayy. R. 11 (ed. Vars., p. 18 *a*, cerca del comienzo), en que leemos de un rey que envió a su tesorero a cobrar tributos, y que la gente de aquella tierra le había dado muerte y saqueado.

7. Esta parábola se halla sólo en el Talmud en esta conexión, no en la Midrashim.

8. El lector puede hallar estas dos parábolas traducidas en «Sketches of Jewish Social Life», p. 179.

atavían a tiempo, y están sentados a la puerta del palacio, para estar dispuestos, ya que, según ellos dicen, no se necesitan muchas preparaciones para una fiesta en un palacio; en tanto que los insensatos se van a trabajar, diciendo que ya hay tiempo, puesto que no puede haber fiesta sin preparación. (La Midrash dice que cuando había invitado a los participantes, el rey les había dicho: «Vestíos, ungíos y ataviaos con los vestidos de boda»; y que los necios, diciendo que cuando se hicieran los preparativos para la comida y se ordenaran los asientos ya podrían saber cuándo iba a empezar la fiesta, se habían ido, el albañil a su montón de cal, el alfarero a su arcilla, el herrero a su horno, el lavandero a su lavadero.) De súbito el rey llamó a todos a la fiesta, y con ello los prudentes aparecieron ataviados festivamente, y el rey se regocijó sobre ellos, y los hizo sentar, comer y beber; en tanto que estaba indignado con los necios, que aparecían vestidos de cualquier forma y recibieron órdenes de quedarse de pie mirando, angustiados, hambrientos y sedientos.

La otra parábola judía (Shabb. 152 *b*) es la de un rey que entregó a sus siervos los vestidos regios. Los prudentes los pusieron cuidadosamente a un lado, en tanto que los insensatos se los pusieron y con ellos fueron haciendo su trabajo. Cuando al cabo de un tiempo el rey pidió los vestidos otra vez, los prudentes pudieron restaurarlos limpios, en tanto que los insensatos los tenían ensuciados. Entonces el rey se regocijó sobre los prudentes, y cuando sus ropas fueron guardadas en la tesorería, ellos pudieron ir a su casa en paz. «Pero a los insensatos les mandó que entregaran sus ropas a los lavanderos y que ellos fueran metidos en la cárcel.» Podemos fácilmente entender el significado de esta parábola: que un hombre debe preservar su alma perfectamente pura, y así entrar en la paz, en tanto que los descuidados, que habían perdido su pureza original [no hay pecado original aquí] en el otro mundo, sufrirían y expiarían su culpa y purificarían sus almas.

Cuando de las tergiversaciones de los rabinos volvemos a la parábola de nuestro Señor, el significado no es difícil de entender. El rey hace una fiesta de boda para su hijo, y envía a sus siervos a llamar a los que habían de ser invitados a la boda. Evidentemente, como en la parábola judía, y como antes en la de los invitados a la gran cena (Lucas 14:16, 17), hubo una invitación preliminar general, y luego el anuncio de que todo estaba dispuesto. En realidad, en la Midrash sobre Lamentaciones 4:2 (ed. Vars., p. 73 *b*) se menciona de modo expreso, entre otras características de los habitantes de Jerusalén, que ninguno de ellos iba a una fiesta hasta que la invitación había sido dada y repetida. Pero en la parábola los invitados no querían ir. Cuando a continuación en esta parábola se nos dice que el rey

envió a otros mensajeros a decir a todos que acudieran, porque él había preparado ya su banquete, esto recuerda la parábola de los labradores de la viña, a los cuales hubo que enviar repetidos mensajeros en busca de los frutos debidos. Estos repetidos esfuerzos para llamar, para advertir, para invitar, forman un rasgo característico de estas parábolas, mostrando que era uno de los objetos centrales de la enseñanza de nuestro Señor el dar evidencia de la bondad de Dios. En vez de prestar atención a estas llamadas repetidas y acuciantes, en las palabras de la parábola: «Mas ellos, sin hacer caso, se fueron, uno a su labranza, otro a sus negocios».

Esto, por lo que se refiere a una clase; otros no se limitaron a despreciar la invitación, sino que obraron aún peor que los primeros. «Otros, echando mano a los siervos, los maltrataron y los mataron.» Esto hemos de entenderlo en el sentido de que cuando los siervos fueron con el mensaje más sólido y acuciante, una clase mostró su desprecio al rey, y la boda de su hijo, y la fiesta y su preferencia y preocupación con sus posesiones o adquisiciones —su propiedad o su oficio, sus goces y sus objetivos y deseos—. Y cuando éstos hubieron desaparecido, y probablemente los siervos todavía se quedaban para presentar el mensaje de su señor a otros, éstos «los maltrataron y los mataron», de modo que, de mero desprecio, falta de interés y preocupación con sus propios intereses, pasaron más allá, al odio y al aesinato. El pecado era más grave por el hecho de que él era su *rey*, y los mensajeros los habían invitado a una fiesta, a la que todos y cada uno de los súbditos leales debía regocijarse en poder asistir. Lo que habían hecho, pues, no sólo era un homicidio, sino una rebelión en contra de su soberano. Entonces, el rey, en su ira, envió a sus ejércitos y —el relato aquí, en cuanto al tiempo, anticipa el suceso— destruyó a aquellos homicidas y quemó su ciudad.[9]

Pero el castigo apropiado de estos rebeldes sólo forma una parte de la parábola. Porque todavía la fiesta queda sin invitados para compartir el gozo del rey y participar en la fiesta. Y, así, la narración sigue (Mateo 22:8, 9): «Entonces» —después que el rey hubo dado su orden de que sus ejércitos partieran— «dijo a sus siervos: El banquete está a punto; mas los que fueron invitados no son dignos. Id, pues, a las encrucijadas de los caminos, y llamad a las bodas a cuantos halléis.» Recordamos que la parábola, aquí, sigue paralela a otra en que, primero los desgraciados de las calles de la ciudad, y luego los vagabundos de las carreteras del mundo, son llevados a llenar

9. Se hace referencia sólo a aquellos que eran homicidas. No dice que los otros escaparon al sufrimiento o pérdida, puesto que, según el plan de la parábola, esto no se menciona. Cuando leemos de «su ciudad» es posible que haya aquí una referencia a la comunidad o nación.

el lugar de los que habían sido invitados (Lucas 14:21–24). A primera vista parece que no hay ninguna conexión entre la declaración de que aquellos que habían sido invitados se habían demostrado indignos, y la orden de ir por las encrucijadas de los caminos y recoger a cuantos pudieran hallar, puesto que estos últimos podían, naturalmente, ser considerados menos dignos aún. Con todo, éste es uno de los muchos puntos de la parábola. La primera invitación había sido enviada a invitados especiales, seleccionados —los judíos—, que se podía esperar eran «dignos», pero que se habían demostrado indignos; la siguiente invitación fue dada, no a una nación o ciudad escogida, sino a todo el que viajaba en cualquier dirección por los caminos del mundo, alcanzándolos allí donde los caminos de la vida se encuentran y se separan.

Ya hemos visto con antelación la interpretación de esta parábola. «El Reino» es aquí, como tantas veces en el Antiguo y el Nuevo Testamento, hecho semejante a una fiesta, y más específicamente una fiesta de boda. Pero notamos como distintivo que el Rey la hace *para su hijo*. Así que Cristo, como Hijo y Heredero del Reino, forma la figura central en la parábola. Esto es lo primero que hemos de tener presente. Lo siguiente es que los invitados escogidos eran el antiguo pueblo del pacto: Israel. A ellos había llamado Dios primero bajo el Antiguo Testamento. Y aunque ellos no habían prestado atención a su llamada, con todo, fue enviada una segunda serie de mensajeros bajo el Nuevo Testamento. Y el mensaje de estos últimos era que «el banquete» estaba preparado (la primera venida de Cristo); y que todas las preparaciones habían sido hechas para la gran cena (el Reinado de Cristo). Otra verdad prominente es el hacer resaltar el repetido mensaje del Rey, que señala la bondad y paciencia de Dios. Luego, nuestra atención es atraída al rechazo de Israel, que se ve, por un lado, en un descuido culpable y despectivo y una preocupación por sus cosas propias, y por el aborrecimiento, resistencia y homicidio, por el otro. Después sigue en rápida sucesión la orden de juicio sobre la nación, y el incendio de la ciudad —el ejército de Dios, siendo, en este caso, los romanos—, y, finalmente, la orden de ir por los caminos a invitar a todos, judíos y gentiles.

El versículo 10 empieza la segunda parte de la parábola. Los «siervos» —esto es, los mensajeros del Nuevo Testamento— habían cumplido su comisión; habían traído a cuantos hallaron, buenos y malos —esto es, con respecto a su historia previa, su estado moral y religioso después de la llamada—; y «el banquete estaba lleno de invitados». Pero si hemos de aprender de alguna forma que no podemos esperar una Iglesia perfecta en la tierra —ni aun en la mesa del banquete de boda del hijo del rey—, sin duda lo aprenderemos por lo siguiente. El rey había entrado para ver a sus

invitados, y entre ellos se dio cuenta de uno que iba sin vestido de boda. Evidentemente, la rapidez de la invitación y la falta de preparación de los invitados no les impedía procurarse un vestido así. Como los invitados habían viajado, y como la fiesta se celebraba en el palacio del rey, no podemos equivocarnos al suponer que este vestido era proporcionado en el palacio a todos los que lo buscaban. Y con esto está de acuerdo la circunstancia de que el hombre a quien se dirigió el rey «enmudeció», se quedó sin palabra. Su conducta muestra una falta de sensibilidad total para aquello a que había sido llamado: ignorancia de lo que era debido al rey y de lo que convenía a una fiesta así. Porque aunque no se requería ningún estado previo de preparación de los invitados, todos eran invitados por igual, fueran buenos o malos; sin embargo, era necesario que, si habían de tomar parte en la fiesta, se pusieran un vestido apropiado para la ocasión. Todos son invitados a la fiesta del Evangelio; pero todos los que han de participar del mismo han de ponerse el vestido de boda de la santidad evangélica. Y si bien se dice en esta parábola que sólo hubo uno a quien se vio sin este vestido, esto tiene por objeto enseñar que el Rey no va a echar un vistazo general sobre sus invitados, sino que va a mirar a cada uno por separado, y que ninguno —no, ni un solo individuo— podrá escapar de ser descubierto entre la masa de gente si no lleva el «vestido de boda». En resumen, en este día de prueba no se trata de un escrutinio de iglesias, sino de individuos en la Iglesia. Y así el rey ordena a sus siervos (*διακόνοις*) —no los mismos que habían llevado a cabo la invitación (*δούλοις*), sino otros, evidentemente ángeles, sus «ministros»— que le aten de pies y manos, y le «echen a las tinieblas de fuera» —esto es, incapaz de ofrecer resistencia y como un cautivo castigado, había de ser echado a las tinieblas que estaban fuera de la sala brillantemente iluminada del Rey—. Y más adelante aún, para marcar la oscuridad de fuera, se añade que éste es el bien conocido lugar de sufrimiento y angustia: «allí será el llanto y el rechinar de dientes».

Y aquí termina la parábola con una afirmación general, aplicable tanto a la primera parte de la parábola —a los invitados primeros, Israel— como a la segunda —los invitados del todo el mundo—: «Porque» (éste es el significado de toda la parábola) «muchos son llamados, y pocos los escogidos» (Mateo 22:14). Para entender estas palabras hemos de tener en cuenta que, lógicamente, las dos cláusulas han de ser suplementadas por las mismas palabras. Así que este versículo debería decir: Muchos son llamados *del mundo* por Dios para participar en la fiesta del Evangelio, pero pocos *del mundo* —*no* de los llamados— son escogidos por Dios para participar en ella. La llamada a la fiesta y el ser escogido para la fiesta no son lo mismo. La llamada es a todos; pero uno puede ser aceptado exteriormente, y un

hombre puede sentarse a la fiesta, y, con todo, puede no ser escogido para participar en la fiesta, debido a que no tiene el vestido de boda de la gracia que convierte y santifica. Y así uno puede ser echado de la fiesta de bodas a las tinieblas de afuera, con su llanto y su angustia.

Así, tenemos, una al lado de otra pero muy separadas, estas dos: la llamada de Dios y la elección de Dios. El eslabón que las une es el tomar el vestido de boda, gratuitamente entregado en el palacio. No obstante, hemos de buscarlo, pedirlo y ponérnoslo. Y, así, aquí también hemos visto, uno al lado del otro, el don de Dios y la actividad del hombre. Y todavía, para todos los hombres, en todos los tiempos, es válida igualmente su advertencia, enseñanza y bendición: «¡Muchos son llamados, y pocos escogidos!»

VI

El atardecer del tercer día de Pasión. En el monte de los Olivos: discurso a los discípulos referente a las postrimerías

Mateo cap. 24; Marcos cap. 13; Lucas 21:5-38; 12:35-48

Jesús acababa de pronunciar su última y más solemne denuncia contra Jerusalén, y la predicación de su juicio final y más terrible sobre el Templo, y ahora a las palabras hacía seguir los hechos. Era como si se sacudiera el polvo de las sandalias contra «la Casa» que había de quedar desolada. Así que dejó para siempre el Templo y los que oficiaban en él.

Habían dejado el Santuario y la ciudad, habían cruzado el oscuro Cedrón y subían lentamente el monte de los Olivos. Un recodo rápido en el camino, y el edificio sagrado quedó una vez más a la vista. Precisamente entonces el sol, en el ocaso, estaba derramando sus rayos dorados sobre los claustros de mármol y los patios escalonados, y brillaba sobre las agujas del techo del Lugar Santo. En el sol del ocaso, más que en el del orto, las vastas proporciones del Templo, su simetría, y las relucientes masas de oro y mármol, blanco como la nieve, destacaban gloriosamente. Y al otro lado del valle oscuro, y por las laderas del Olivete, se extendían las sombras

negras de aquellas gigantescas paredes edificadas con piedras inmensas, algunas de ellas de casi veinticuatro pies de longitud. Incluso los rabinos, a pesar de su odio a Herodes, se entusiasmaban, y soñaban que las mismas paredes del Templo debían ser cubiertas de oro, si su mármol veteado, que semejaba las olas del mar, no hubiera parecido más hermoso (Baba B. 4 *a*; Sukk. 51 *b*). Era probablemente mientras miraban sobre toda esta grandeza y fuerza, que interrumpieron el silencio impuesto sobre ellos por los pensamientos sombríos de la próxima desolación de esta casa, que el Señor había predicho (Mateo 23:37–39).

Algunos de ellos le indicaron al Señor aquellas piedras enormes y los espléndidos edificios, o hablaban de las ricas ofrendas con que estaba adornado el Templo (Mateo 24:1). Era natural que el contraste entre esto y la destrucción predicha les hubiera causado impresión; natural, también, que se refirieran a ello, no como cuestión de duda, sino más bien de pregunta (Mateo 24:3). Entonces Jesús, probablemente dirigiéndose a uno —quizás al primero o bien al principal— de sus interrogadores (Marcos 13:1), habló con claridad de aquel contraste terrible entre el presente y el futuro cercano, cuando, cumplido casi con increíble literalidad,[1] ni una piedra quedaría que no hubiera sido derribada.

Prosiguieron su camino en silencio. Una vez llegados a cierta altura en el monte, se sentaron, frente por frente del Templo. No sabemos si los otros habían ido más adelante o si Cristo se sentó aparte con los cuatro: Pedro y Jacobo y Juan y Andrés (Marcos 13:3), los cuales ahora siguen preguntando sobre lo que pesaba tan gravemente en su corazón. No era mera curiosidad, si bien la pregunta sobre un tema así, aunque fuera meramente por amor a la información, apenas podía extrañarse en un judío. Pero les afectaba personalmente, porque ¿no había puesto juntas el Señor la desolación de aquella «Casa» con su propia ausencia? Él había explicado lo primero en el sentido de la ruina de la ciudad, y la destrucción total del Templo. Pero a su predicción había añadido estas palabras: «No me veréis más a partir de ahora, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor.» Ante sus ojos, esto sólo podía referirse a su Segunda Venida, y al fin del mundo relacionado con ella. Esto explica la doble pregunta que

1. Según Josefo (Guerr. vii. 1, 1), la ciudad fue tan trastornada y cavada que era difícil creer que hubiera sido habitada. En un período posterior Turnus Rufus hizo que se arara el terreno. Y con respecto a los muros del Templo, a pesar de lo enorme de sus piedras, con la excepción de alguna esquina o porción de pared –que parecía dejado para mostrar lo grande que era la ruina y la desolación–, «apenas hay nada que esté ahora *in situ*» (capt. Wilson en el «Ordnance Survey»).

ahora los cuatro dirigieron a Cristo: «Dinos, ¿cuándo serán estas cosas, y qué señal habrá de tu venida, y del final de la época?»[2]

Prescindiendo de otros dichos en que se hace una distinción clara entre estos dos sucesos, apenas es posible creer que los discípulos pudieran haber unido la desolación del Templo con el Advenimiento inmediato de Cristo y el fin del mundo. Porque en el mismo dicho que dio lugar a la pregunta, Cristo había colocado un período indefinido entre los dos. Entre la desolación de la Casa y su nueva bienvenida iba a intervenir un período de duración indefinida, durante el cual ellos no le verían más. Los discípulos no podían haber pasado esto por alto; y, por ello, ni su pregunta ni el discurso de nuestro Señor pueden haber intentado unir a los dos. Es necesario recordar esto cuando se estudian las palabras de Cristo; y toda impresión diferente ha de ser debida a la comprensión extrema del lenguaje de Mateo, y al hecho de que Cristo, a propósito, dejaría un intervalo indefinido entre «la desolación de la casa» y su nuevo retorno.

Hay otro punto de considerable importancia que es necesario notar. Cuando el Señor, al salir del Templo, dijo: «No me veréis más a partir de ahora», tiene que haberse referido a Israel en su capacidad *nacional*: a la política judía seguida por la Iglesia y el Estado. Y, así, el propósito en el texto de la reaparición visible tiene que haberse aplicado también a la comunidad judía, al Israel en su capacidad nacional. En consecuencia, se sugiere que en el presente pasaje Cristo se refiere a su Adviento, no desde el punto de vista general cósmico de la historia universal, sino desde el punto de vista judío de la historia judía, de la cual la destrucción de Jerusalén y la aparición de falsos Cristos son los últimos sucesos de la historia nacional, para ser seguidos por el silencio vacío y persistente de muchos siglos de «dispensación gentil», interrumpidos por los sucesos que introducirán su venida (Lucas 21:24 y ss.).

Recordando, pues, que los discípulos no podían haber unido la desolación del Templo con el advenimiento inmediato del Cristo en su Reino y

2. *τῆς συντελείας τοῦ αἰωνος*. Godet afirma que el relato en el Evangelio de Mateo contiene, como en otras partes de este Evangelio, los informes combinados de discursos pronunciados en ocasiones distintas. Es posible que sea así, pero la inferencia de Godet es ciertamente incorrecta: que ni la pregunta de los discípulos ni el discurso de nuestro Señor sobre esta ocasión se referían primariamente a la Segunda Venida (la *παρουσία*). Cuando este escritor dice que sólo Mateo (pero no Marcos ni Lucas) se refiere a esta pregunta hecha por los discípulos, tiene que haber pasado por alto que no sólo está implicado el «todas estas cosas» de Marcos y el «estas cosas» de Lucas –lo cual, sin duda, se refiere a más de una cosa–, sino que la pregunta de los discípulos acerca del Advenimiento toma una parte distintiva en lo que Cristo había dicho al salir del Templo, según informa Mateo 23:39.

el fin del mundo, su pregunta a Cristo era doble: *¿Cuándo* serían estas cosas, y cuáles serían las *señales* de su venida como Rey y la consumación de la «época»? Sobre la primera el Señor no dio información; a la última iba dirigido el discurso del monte de los Olivos. En un punto la afirmación del Señor había sido tan nueva que casi justificaba la pregunta. Los escritos judíos hablan con mucha frecuencia de los llamados «dolores [del tiempo] del Mesías» (*Chebhley shel Mashiach*) (Shabb. 118 *a*).[3] Éstos eran, en parte, los del Mesías, y en parte —quizá principalmente— los que acaecerían sobre Israel y el mundo previamente a la venida del Mesías y en relación con ella. No tiene interés aquí el describirlos en detalle, puesto que los detalles mencionados varían mucho y las descripciones son algo fantásticas. Pero generalmente pueden caracterizarse como que marcan un período de corrupción interna (fin del tratado míshnico Sotah) y de aflicción externa, especialmente de hambre y de guerra, la escena de los cuales había de ser Palestina y el pueblo de Israel el que más sufriría (comp. Sanh. 98 *a* y *b*). Como los datos rabínicos que poseemos datan todos de después de la destrucción de Jerusalén, es por completo imposible, naturalmente, hacer ninguna afirmación absoluta sobre este punto; pero, de hecho, ninguno de ellos se refiere a la desolación de la ciudad y el Templo como uno de los «signos» o «dolores» del Mesías. Es verdad que algunas voces aisladas proclamaban este destino del Santuario, pero sin ninguna conexión con el triunfante Advenimiento del Mesías;[4] y si hemos de juzgar por las esperanzas que tenían los fanáticos durante el último sitio de Jerusalén, más bien esperaban una intervención divina, no mesiánica, para salvar la ciudad y el Templo, incluso hasta el último momento (comp. Jos. Guerr. ii. 13, 4; espec. vi. 5, 2). Cuando Cristo, pues, proclamó la desolación de «la casa», y aun la colocó en una conexión indirecta con su Advenimiento, Él enseñaba tanto lo que debía haber sido nuevo como lo inesperado.

Esto puede ser el lugar apropiado para explicar la expectativa judaica con relación al Advenimiento del Mesías. Aquí tenemos primero que poner a un lado, como perteneciente a un período ulterior, la ficción rabínica de los dos Mesías: el uno, el primario y reinante, el Hijo de David; el otro, el secundario y guerrero, el Hijo de Efraín o de Manasés. La referencia talmúdica más primitiva a este segundo Mesías (Sukk. 52 *a* y *b*) data del tercer siglo de nuestra era, y contiene noticias extrañas y casi blasfemas de

3. Si éstos son computados como de nueve meses de duración, tiene que haber sido por una especie de analogía fantástica con los «dolores» de una mujer.

4. Cuando usamos la expresión «Advenimiento» en este sentido, nos referimos al Advenimiento del Mesías para reinar, a su manifestación mesiánica, no a su nacimiento.

que la profecía de Zacarías (12:12) con referencia al duelo por aquel que habían traspasado, se refería al Mesías, el Hijo de José, el cual sería muerto en la guerra de Gog y Magog; y que cuando el Mesías el Hijo de David lo vio, «pidió vida» de Dios, el cual se la dio a Él, tal como está escrito en el Salmo 2: «Pídeme, y te daré» (v. 8), por lo que Dios informó al Mesías que su padre, David, ya se lo había pedido y obtenido para Él, según el Salmo 21:4. En general, el Mesías, el Hijo de José, está relacionado con la reunión y restauración de las diez tribus. Los escritos rabínicos posteriores relacionan todos los sufrimientos del Mesías por el pecado con este Hijo de José (ver especialmente Yalkut sobre Isaías 60, vol. ii, par. 359, citado en detalle en el Apéndice IX). La guerra en la que sucumbió «el Hijo de José» finalmente traería la terminación victoriosa por el Hijo de David, cuando sería restaurada la supremacía de Israel, y todas las naciones andarían en su luz.

No tenemos por qué sorprendernos de que las varias noticias sobre el Mesías, Hijo de José, sean confusas y algunas veces incompatibles, considerando las circunstancias en las cuales se originó este dogma. La razón primaria era, sin duda, de carácter controversial. Cuando se veían apurados por argumentos cristianos sobre las profecías del Antiguo Testamento acerca de los sufrimientos del Mesías, la ficción de Hijo de José, a distinción del Hijo de David, ofrecería una escapatoria útil.[5] Además, cuando en la rebelión judía (132–135 d. de J.C.) bajo el falso Mesías «Bar-Kokhba» («el Hijo de una estrella») (Números 24:17) este último sucumbió ante los romanos que le dieron muerte, la Sinagoga creyó necesario reanimar la esperanza de Israel, que había sido aplastada en sangre, con el cuadro de los dos Mesías, el primero de los cuales cayó en batalla, en tanto que el segundo, el Hijo de David, llevaría la lucha a un resultado triunfante.[6]

En general, hemos de recordar aquí que hay una diferencia entre los tres términos usados en los escritos judíos para designar lo que ha de venir

5. Comp. J. M. Glaesener, De Gemino Jud. Mess., p. 145 y ss. Schöttgen, Horae Heb., ii., pp. 360–366.

6. Así, tanto Levy (Neuhebr. Wörterb., vol. iii., p. 271 *a*) como Hamburger (Real. Encykl. f. Bib. u. Talm., Abtheil. ii., p. 768). Aquí debo expresar sorpresa que un escritor tan enterado e independiente como Castelli (Il Messia, pp. 224–236) haya discutido que la teoría de un Mesías, hijo de José, perteneciera a las más antiguas *tradiciones* judías, y no se levantara como se explica en el texto. La única razón que Castelli presenta contra un modo de ver que él mismo admite que es probable, es que ciertas afirmaciones rabínicas hablan también del Hijo de David como sufriente. Incluso si fuera así, tales inconsecuencias no demostrarían nada, puesto que hay muchos casos de ellas en los escritos rabínicos. Pero, realmente, el único pasaje que por su edad merece atención seria es Sanh. 98 *a* y *b*. En Yalkut, el Mesías sufriente es designado expresamente como el Hijo de Efraín.

después de la «presente dispensación» o «mundo» (*Olam hazzeh*), aunque la distinción no siempre es llevada a cabo de modo consecuente. Este período feliz empezaría con «los días del Mesías» (ימות המשיח). Éstos se prolongarían en la «época venidera» (*Athid labho*), y terminarían con el «mundo venidero» (*Olam habba*), aunque el último, algunas veces, se hace que incluya todo este período.[7] Se expresan las opiniones más divergentes sobre la duración del período mesiánico. Parece un número redondo cuando se nos dice que duraría tres generaciones (Siphré, ed. Friedman, p. 134 *a*, hacia la mitad). En la discusión más plena sobre el tema (Tanchuma, p. 105) se mencionan las opiniones de diferentes rabinos, que establecen de modo vario el período desde cuarenta años hasta mil, dos mil y aun siete mil años, según analogías caprichosas.[8]

Cuando las afirmaciones reposan sobre consideraciones tan caprichosas, apenas se les puede conceder ningún valor, y menos esperar acuerdo. Este comentario es válido igualmente con respecto a la mayoría de otros puntos afectados. Basta decir que, según la opinión general, el nacimiento del Mesías sería desconocido para sus contemporáneos;[9] que aparecería, realizaría su obra y desaparecería —probablemente durante cuarenta y cinco días—; luego aparecería de nuevo y destruiría a las potencias hostiles del mundo, especialmente Edom, Armilos, el poder de Roma —el cuarto y último imperio (algunas veces se decía, por medio de Ismael)—. Una vez rescatado Israel, ahora sería reunido milagrosamente desde los cuatro extrermos de la tierra, y traído de nuevo a su propio país, y las diez tribus participarían en su restauración, pero esto sólo bajo la condición de que se hubieran arrepentido de sus pecados anteriores.[10] Según la Midrash (Yalkut sobre Isaías, vol. ii., p. 42 *c*; Siphra, ed. Weiss, 112 *b*), todo el Israel circuncidado sería dejado en libertad de la Gehena, y los muertos resucitarían —según algunas autoridades, por medio del Mesías, al cual Dios daría

7. En Bemidb. R. 15 (ed. Vars., p. 63 *a*, líneas 9 y 8 desde la base), los «días del Mesías» son distinguidos de modo especial de la «Athid labho», *saeculum futurum*. En Tanchuma (Eqebh, ed. Vars., ii., p. 105 *a*, hacia la mitad) se dice: «Y después de los días del Mesías viene el «Olam habba»; de modo que el tiempo mesiánico aquí se hace que incluya el *saeculum futurum*. Además, en Pes. 68 *a* y Sanh. 91 *b* , «los días del Mesías» se distinguen del «Olam habba», y, finalmente (para no multiplicar los ejemplos), en Shabb. 113 *b*, del *Athid labho*.

8. 40 años = los años de peregrinaje en el desierto; 1.000 años = 1 día (Salmo 90:4); 2.000 años = «el día de venganza y el año de salvación» (Isaías 63:4); 7.000 años = la semana de bodas (Isaías 62:5), en que un día son 1.000 años.

9. Esto confirma Juan 7:26, y al mismo tiempo da nueva evidencia de que su autor era un judío, conocedor a fondo a las creencias judaicas.

10. Pero aquí se dividían las opiniones; algunos sostenían que nunca sería restaurado. Ver las dos opiniones en Sanh. 110 *b*.

«la clave de la resurrección de los muertos» (Sanh. 113 *a*)—. Esta resurrección tendría lugar en la tierra de Israel, y aquellos de Israel que hubieran sido enterrados en otras partes tendrían que ir dando tumbos bajo tierra —no sin sufrir dolor (Kethub. 111 *a*)— hasta que llegaran al suelo sagrado. Probablemente la razón de esta extraña idea, que era apoyada por una apelación a la orden de Jacob y de José en cuanto a su lugar de reposo al morir, había de inducir a los judíos, después de la desolación final de su país, a no abandonar Palestina. Esta resurrección, que se supone que tendría lugar, en formas diversas, al comienzo o durante el curso de la manifestación mesiánica, sería anunciada con el sonido de una gran trompeta (4º Esdr. vi. 23 y ss.). Sería difícil decir cuántas de estas ideas extrañas y confusas prevalecían en los tiempos de Cristo,[11] cuáles eran considerados dogmas aceptados por todos, o de qué fuentes se habían originado. Probablemente muchas de ellas eran creídas de modo popular, y después se desarrollaron, según creemos, con elementos deformados de procedencia cristiana.

Hemos llegado ahora al período de la «edad venidera» (la *Athid labho*, o *saeculum futurum*). Toda resistencia a Dios sería concentrada en la gran guerra de Gog y Magog, y con ella se unirían todas las fuerzas del mal. Y la situación sería apurada en extremo para Israel. Tres veces el enemigo procuraría asaltar la Ciudad Santa. Pero cada vez sería repelido el asalto, y en el último la destrucción del enemigo sería completa. La Ciudad sagrada sería ahora reedificada totalmente y habitada. Pero, ¡oh, qué diferente sería de la antigua! Dentro de sus límites (distancia a recorrer en un sábado) sería empedrada con piedras preciosas y perlas. La ciudad en sí se elevaría a una altura de unas nueve millas —es más, con aplicación realista de Isaías 49:20 ¡alcanzaría hasta el trono de Dios, en tanto que se extendería desde Jope hasta la puertas de Damasco!—. Porque Jerusalén había de ser la residencia de Israel, y el lugar al que acudirían todas las naciones. Pero más glorioso en Jerusalén sería el nuevo Templo que el Mesías edificaría, y al cual serían restauradas estas cinco cosas que habían faltado en el Santuario anterior: el candelabro de oro, el arca, el altar encendido con fuego del cielo, el Espíritu Santo, y el querubín. Y la tierra de Israel sería entonces tan amplia como había sido bosquejado en la promesa que Dios había dado a Abraham, y que nunca llegó a cumplirse, puesto que la extensión máxima del domino de Israel había sido sólo sobre siete naciones, en tanto que la promesa divina se extendía a diez, si no a toda la tierra.

Por extrañamente exageradas por la imaginación oriental, y materialistas,

11. He ofrecido un extracto muy condensado. Es imposible llenar estas páginas de referencias rabínicas, pues serían innumerables.

que parezcan estas esperanzas, hay conectado con ellas un punto de profundo interés, sobre el cual, como se explica en otro lugar,[12] prevalecen notables divergencias de opinión. Se refiere a los servicios del Templo reconstruido, y a la observancia de la Ley en los días mesiánicos. Unos insistían, aquí, en la restauración de todos los antiguos servicios, y en la observancia estricta de la Ley mosaica y rabínica —es más, en su imposición plena a las naciones gentiles—. Pero este punto de vista tiene que haber sido por lo menos modificado por la expectativa de que el Mesías daría una nueva Ley (Midr. sobre Cantares 2:13 [ex rec. R. Martini, Pugio Fidei, pp. 782, 783]; Yalkut ii., par. 296). Pero esta nueva Ley ¿se había de aplicar a los gentiles solamente o también a Israel? Aquí, de nuevo, tenemos divergencias de opinión. Según algunos, esta Ley sería obligatoria sobre Israel, pero no para los gentiles, o bien estos últimos tendrían una serie de ordenanzas modificadas o condensadas (a lo más, treinta mandamientos). Pero el punto de vista más liberal, y, como suponemos, el más aceptable a los ilustrados, era que en el futuro sólo habría dos temporadas festivas a observar: el Día de la Expiación, y la Fiesta de Ester (o bien la de los Tabernáculos), y que de todos los sacrificios sólo continuarían las ofrendas de gracias (Vayyik. R. 9, 27; sobre Salmos 56; 100). Es más, había opiniones aún más avanzadas, y muchos decían que en los días mesiánicos las distinciones entre puro e impuro, legítimo e ilegítimo, por lo que se refería a la comida, serían abolidas (Midr. sobre Salmo 146; Vayy. R. 13; Tanch., Shemini 7 y 8). Apenas puede haber duda de que estos modos de ver diferentes existían en los días de nuestro Señor y en los tiempos apostólicos, y esto explica la extrema acerbidad con que el partido extremo farisaico en la ciudad de Jerusalén defendía que los convertidos gentiles tenían que ser circuncidados, y que había de caer sobre sus cuellos todo el peso de la Ley. Y con respecto a esta nueva Ley que Dios daría a su mundo mediante el Mesías, los rabinos dividían todo el tiempo en tres períodos: el primitivo, el período bajo la Ley, y el del Mesías (Yalkut sobre Isaías 26; Sanh. 97 *a*; Ab. Z. 9 *a*).

Sólo queda por describir brevemente la bienaventuranza de Israel, tanto física como moral, en aquellos días, el estado de las naciones, y, finalmente, el fin de aquella «edad» y su fusión con «el mundo venidero» *(Olam habba)*. Moralmente, éste sería un período de santidad, de perdón y de paz. No habría ya enemigos ni opresores exteriores. Y dentro de la ciudad y la tierra prevalecería un estado más que paradisíaco, que es presentado en formas realistas (detalle material) típicamente orientales. Para esta nueva Jerusalén

12. Ver Libro III, cap. III, y Apéndice XIV.

(no en el cielo, sino en la Palestina literal) los ángeles cortarían joyas de 45 pies de longitud y amplitud, y las colocarían en sus puertas (Babha B. 75 *a*); las ventanas y puertas serían de piedras preciosas, las paredes de plata, oro y joyas, en tanto que toda clase de joyas andarían desparramadas, y que todo israelita las podría recoger libremente. Jerusalén sería tan grande como es ahora todo Palestina, y Palestina como es todo el mundo (Yalkut ii, p. 57 *b*, par. 363, línea 3). Correspondiendo a esta milagrosa extensión habría una elevación milagrosa de Jerusalén en el aire (Babha B. 75 *b*). Y una de las más extrañas mezclas de realismo y justicia propia, con pensamientos más profundos y espirituales, la tenemos cuando los rabinos prueban, por medio de referencias de las Escrituras proféticas, que cada suceso y milagro de la historia de Israel hallaría su contrapartida, o aun un cumplimiento mayor, en los días mesiánicos. Así, lo que se registra de Abraham (Génesis 18:4, 5) sería a causa de su mérito, hallado, cláusula por cláusula, en su contraprtida en el futuro: «Ir a buscar un poco de agua», en lo que se predice en Zacarías 14:8; «lavarse los pies», en lo que se predice en Isaías 4:5; «descansar bajo el árbol», en lo que se dice en Isaías 4:4; y «preparar un bocado de pan», en la promesa del Salmo 72:16 (Ber. R. 48).

Pero junto a esto hallamos mucho realismo burdo y ordinario. La tierra produciría espontáneamente los mejores vestidos y pasteles (Shabb. 36 *b*); el trigo crecería como palmeras, es más, como montañas, en tanto que el viento milagrosamente convertiría el grano en harina, y lo desparramaría por los valles. Cada árbol daría fruto (Kethub. 111 *b*), es más, producirían y darían fruto cada día (Shabb. 30 *a, b*); cada mujer daría a luz un hijo diariamente, de modo que al final cada familia israelita sería tan numerosa como todo Israel en los tiempos del Éxodo (Midr. sobre el Salmo 45). Toda enfermedad será eliminada, y todo lo que pudiera dañar. Por lo que se refiere a la muerte, la promesa de su abolición final (Isaías 25:8), con típica ingeniosidad, se aplicaba a Israel, en tanto que la afirmación de que un niño moriría de cien años (Isaías 65:20) se entendía como referente a los gentiles, en el sentido de que, aunque morirían, su vida sería en gran manera prolongada, de modo que un centenario sería considerado sólo un niño. Finalmente, toda pérdida física y externa, según el Rabinismo consideraba, como consecuencia de la caída (Ber. R. 12), sería restaurada al hombre (Bemidb. R. 13).

Sería fácil multiplicar las citas, aún más realistas que éstas, si pudiera ser de alguna utilidad. El mismo literalismo se veía con respecto al Reino del Mesías sobre las naciones del mundo. No sólo se aplicó en el modo más externo el lenguaje figurado de los profetas, sino que son añadidos detalles del mismo carácter. Jerusalén, como residencia del Mesías, pasaría a ser la

capital del mundo, e Israel ocuparía el lugar de la cuarta monarquía universal, el Imperio Romano. Después del Imperio Romano no se levantaría otro, porque iría seguido inmediatamente del reinado del Mesías (Vayyik. R. 13, final). Pero este día, o mejor, el de la caída de las (diez) naciones gentiles, que inauguraría el Imperio del Mesías, era una de las siete cosas desconocidas al hombre (Ber. R. 65). Es más, Dios había conjurado a Israel a que no comunicara a los gentiles el misterio de la computación de los tiempos (Kethub. 111 *a*). Pero el mismo origen del malvado imperio mundial había sido causado por el pecado de Israel. Había sido fundado (idealmente) cuando Salomón hizo una alianza con la hija de Faraón, en tanto que Rómulo y Remo se levantaron cuando Jeroboam estableció el culto a los dos becerros. Así, lo que habría pasado a ser el Reino Davídico universal, a causa del pecado de Israel, había cambiado en la sujeción a los gentiles. No se ve claro si estos gentiles en el futuro mesiánico pasarían a ser prosélitos. A veces se afirma (Ab. Z. 24 *a*); otras se dice que no serían aceptados prosélitos (Ab. Z. 3 *b*), y, por esta buena razón, que en la guerra y rebelión final estos prosélitos, por temor, rechazarían el yugo del Judaísmo y se unirían a los enemigos.

Esta guerra, que parece una continuación de la de Gog y Magog, terminaría la era mesiánica. Las naciones, que hasta entonces habrían dado tributo al Mesías, se rebelarían contra Él, por lo que Él las destruiría con el aliento de su boca, de modo que Israel quedaría solo sobre la faz de la tierra (Tanch., ed. Vars. ii. p. 115 *a*, arriba). La duración de este período de rebelión se dice que sería de siete años. Parece dudoso, por lo menos, si se esperaba una segunda resurrección de carácter general; lo más probable era que hubiera sólo una resurrección, según los más, y que sería sólo la de Israel (Taan. 7 *a*), o, en todo caso, sólo la de los entendidos y los píos (Kethub. 111 *b*), y que ésta tendría lugar al comienzo del reinado mesiánico. Si los gentiles se levantaban, en todo caso morirían inmediatamente (Pirké del rab. Eliez. 34).[13]

Entonces empezaría el Juicio final. Hemos de hacer aquí, una vez más, la distinción entre Israel y los gentiles; con los gentiles había que contar —aunque su castigo sería aún mayor que el de ellos— a los pecadores extremos, los herejes y todos los apóstatas. Por lo que se refiere a Israel, la Gehena —a la cual habían sido consignados todos al morir, excepto los más perfectamente justos— había resultado ser una especie de purgatorio, desde la cual eran finalmente librados por Abraham (Erub. 19 *a*), o, según

13. No se niega, naturalmente, que se asignarían voces individuales a algunos de los piadosos entre los gentiles. Pero, incluso en este caso, ¿qué significa esto exactamente?

algunos de las últimas Midrashim, por el Mesías, aunque esta liberación no era para los pecadores de Israel, sino sólo para los paganos (Moed K. 27 *a*). La cuestión de si los tormentos de fuego que sufrían (y que son descritos con detalle) durarían hasta que terminaran con una aniquilación, es algo que recibió diferentes respuestas en tiempos distintos, y será explicado en otro lugar (Apéndice XIX). Al tiempo de Cristo el castigo de los impíos era considerado de duración eterna. El rabino José, un maestro del siglo II y un representante de la escuela más racionalista, dice de modo expreso: «El fuego de la Gehena nunca se apaga» (Pes. 54 *a*). Y aun el pasaje, tantas veces citado (aunque parcialmente), en el sentido de que los tormentos finales de la Gehena durarían doce meses, después de los cuales el cuerpo y el alma quedarían aniquilados, excepto para un cierto número de pecadores judíos, mencionados de modo especial, como herejes, epicúreos, apóstatas y perseguidores, a los que se designa como «hijos de la Gehena» *(ledorey doroth,* para «los siglos de los siglos») (Rosh haSh. 17 *a*). Y con estas otras afirmaciones están de acuerdo (Sanh. x. 3; 106 *b*), de modo que hay que entender que aunque la aniquilación sería para los menos culpables, los más culpables tendrían reservado un castigo eterno.

Éste es, pues, el Juicio final, que se ha de celebrar en el valle de Josafat, ante Dios, a la cabeza del Sanedrín celestial, compuesto por los ancianos de Israel (Tanch. u.s., i. p. 71 *a*, *b*). La descripción es realista, pero el colmo lo hallamos en un pasaje (Ab. Z. 2 *a* a 3) en el cual las alegaciones pidiendo misericordia de varias naciones son rehusadas cuando, después de una extraña disputa entre Dios y los gentiles —de mal gusto y aun blasfema— sobre la parcialidad que Él había mostrado a Israel, los gentiles son enviados al castigo. Todo esto en una forma repugnante para toda persona con sentimientos de reverencia. Y el contraste entre el cuadro judío del Juicio final y el que perfila el Evangelio es tan notable como para reivindicar (si fuera necesario) la parte escatológica del Nuevo Testamento y probar que hay una distancia infinita entre la enseñanza de Cristo y la teología de la Sinagoga.

Después del Juicio final hemos de ver la renovación del cielo y la tierra. En esta última no prevalecería la oscuridad física (Ber. R. 91) ni la moral, puesto que el *Yetser haRa,* o «impulso malo», sería destruido (Yalkut i., p. 45 *c*). (No se ve claro si hay que tomarlo en sentido figurado y espiritual.) Y la tierra renovada lo devolvería todo sin defecto y en perfección paradisíaca, en tanto que todo mal, así físico como moral, ha cesado. Luego empieza el *Olam habba,* o «mundo venidero». La cuestión de si habrá funciones y goces para el cuerpo es contestada de varias formas. La respuesta del Señor a la pregunta de los saduceos sobre el matrimonio en el

otro mundo, parece implicar que en aquel tiempo la gente tenía ideas de carácter materialista. Muchos pasajes rabínicos, como los de la gran fiesta sobre Leviatán y Behemot, preparada para los justos en los últimos días (Babha B. 74 *b*), confirman sólo la impresión penosa de burdas expectativas materialistas.[14] Por otra parte, se pueden citar pasajes en que se insiste con lenguaje muy enfático (Yalkut, vol. i., p. 32 *d*, y especialmente Ber. 17 *a*) sobre el carácter no material del «mundo venidero». En realidad, existen aquí las mismas divergencias fundamentales que hay en otros puntos, tales como la morada de los beatificados, la gloria visible, o bien, invisible, que cada uno disfrutaría, y aun la nueva Jerusalén. Por lo que respecta a esta última,[15] como en todo lo que hace referencia a las bienaventuranzas del mundo venidero, parece, por lo menos, dudoso si los rabinos no tenían intención de describir, más que los días mesiánicos, el término final de todas las cosas.

Para completar este bosquejo de opiniones judaicas es necesario referirse aunque sea de modo breve, a los escritos pseudoepigráficos (ver Apéndice), que, como se recordará, expresan las expectativas apocalípticas de los judíos al tiempo de Cristo. Pero aquí hemos de tener siempre en cuenta esta dificultad doble: que el lenguaje usado en obras de esta clase es de carácter altamente figurativo, y por tanto no puede ser tomado nunca de modo literal por completo; y que más de uno de ellos, especialmente 4º Esdras, data de tiempos postcristianos, y, por consiguiente, en muchos aspectos, recibió influencia de la enseñanza cristiana. Pero, en lo principal, el cuadro de los tiempos mesiánicos en estos escritos es el mismo presentado por los rabinos. De modo breve, el punto de vista pseudoepigráfico puede bosquejarse de la siguiente manera: Sobre las llamadas «Guerras del Mesías» ya había existido una especie de prefiguración en los días de Antíoco Epífanes, cuando se había visto a soldados armados que llevaban la guerra desde el aire (2º Macabeos v. 2. 3). Este signo es mencionado en los Libros de la Sibila (Sibila iii., 795–806) como indicando el fin inmediato, junto con la vista de espadas, a la luz de las estrellas, por la noche, polvo caído del cielo, la extinción de la luz del sol y la aparición de la luna de día, y el gotear de sangre de las rocas. Y algo similar, aunque aún más realista, el cuadro es presentado en conexión con el sonido de la tercera trompeta en 4º (2º)

14. Hay que añadir que muchas citas de escritores cristianos cuya intención es mostrar el materialismo de las ideas judaicas, son injustas y falsas. Sería fácil hacer una lista de ellas. Ver, como ejemplo, Weber, Altsynag. Theol., p. 384.

15. Ésta es la Jerusalén edificada de zafiro, que ha de descender del cielo, y en el santuario central de la cual (al revés de la adoración del libro del Apocalipsis) Aarón ha de oficiar y recibir los dones sacerdotales (Taan. 5 *a*; Babá B. 75 *b*).

Esdras (v. 1–12). Sólo que allí el elemento de juicio moral se introduce más claramente. Esto aparece aún más plenamente en otro pasaje del mismo libro (vi. 18–28), en que, al parecer en conexión con el Juicio, se puede seguir más claramente la influencia de la enseñanza cristiana, aunque en forma más exteriorizada. Quizás hay una descripción más detallada de la maldad, sufrimiento y desolación física sobre la tierra en aquel tiempo en el Libro de los Jubileos (cap. 23).

Finalmente, cuando estas aflicciones han alcanzado su máximo, cuando hay señales en el cielo, ruina sobre la tierra, y los cuerpos insepultos cubren el suelo y son devorados por aves de rapiña y animales salvajes, o bien tragados por la tierra (Orác. Sibila iii., 633–652), entonces Dios enviará «al Rey», el cual pondrá fin a la injusticia. Entonces seguirá la última guerra contra Jerusalén, en la cual Dios luchará desde el cielo con las naciones, cuando ellas se someterán y le confesarán (u.s., 653–697; comp. con Libro de Enoc xc. 16 y ss.). Pero en tanto que en el Libro de Enoc y en otro libro de la misma clase (Assumpt. Mos. x. 2–10) el juicio es adscrito a Dios, y el Mesías es representado apareciendo sólo después (Libro de Enoc xc. 37),[16] en la mayoría de estas obras el juicio o su ejecución es asignado al Mesías.

En la tierra así restaurada a Israel, y bajo el régimen del Rey Mesías, la nueva Jerusalén sería la capital, purificada de paganos (Sibila iii., 652, 656; y otros), aumentada, es decir, totalmente transformada. Esta Jerusalén había sido mostrada a Adán antes de la caída, pero después de la misma tanto esta visión como el paraíso les fue retirado. Había sido mostrada otra vez a Abraham (Apoc. de Baruc iv. 3–6), a Moisés y a Esdras (4º Esdr. x. 44 y ss). El esplendor de esta nueva Jerusalén se describe en lenguaje brillante (Tobías xiii. 16–18 y otros). Del glorioso Reino así instituido, el Rey sería el Mesías (Orác. Sibila iii. 47–50; Psalterio Salomón cap. xvii.), aunque bajo la supremacía de Dios. Su reino se extendería sobre las naciones paganas. El carácter de su sumisión era visto de modo muy distinto según el punto de vista más o menos judaico de los escritores. Así, en el Libro de los Jubileos (cap. xxxii.) la simiente de Jacob recibe la promesa de posesión de toda la tierra; ellos «reinarían sobre todas las naciones según quisieran; y después se allegarían toda la tierra a sí mismos y la heredarían para siempre». En la «Assumptio Mosis» (Orác. Sibila x. 8) este ascendente de Israel parece ir conjunto con la idea de venganza sobre Roma,[17] aunque el lenguaje empleado es altamente figurativo (ver v. 9). Por otra parte, en los libros de la Sibila (Ass. Mos. iii., 715–726) se representa a las naciones

16. En la *Assumptio Mosis* no hay referencia alguna al Mesías.
17. «Et ascendes supra cervices et alas aquilae».

teniendo a la vista las bendiciones gozadas por Israel, por lo que vuelven sus ojos al conocimiento de Dios, y entonces prevalecerá, bajo el reinado, iluminación mental perfecta y absoluta justicia, así como bienestar físico, siendo los profetas jueces sobre ellos (de modo literal o figurado) (u.s., 766–783). La idea más «helenizada» del Reino es, naturalmente, la expresada por Filón. Éste ve con antelación que la condición moral feliz del hombre acabaría afectando incluso a los animales salvajes, las fieras, que abandonarían sus hábitos solitarios y se volverían gregarios; entonces, imitando a los animales domésticos, gradualmente irían respetando al hombre como su señor, y se volverían tan afectuosos como perros falderos. Entre los hombres, los piadosos y virtuosos gobernarían, y su dignidad inspiraría respeto, su temor sería terror, y su benevolencia produciría buena voluntad (De Praem. et Poen., ed. Mang., ii., 422–424; ed. Fref., 923–925). Probablemente a mitad de distancia entre la concepción extrema helenizada y la judaica del Milenio, tenemos expresiones que adscriben el reconocimiento universal del Mesías al reconocimiento de que Dios le había investido de gloria y de poder, y que su reino era un reino de bienaventuranza (Libro de Enoc xcviii. 4. 5; xc. 37; Ps. de Salom. xvii. 34, 35, 38–40).

Hay que hacer notar que las diferencias entre la enseñanza apocalíptica de los pseudoepígrafos y la del Nuevo Testamento es tan marcada como la que hay entre éste y la de los rabinos. Otro punto de divergencia es que los pseudoepígrafos representan de modo uniforme el reino del Mesías como eterno, sin interrupción de ninguna clase por rebeliones o apostasías.[18] Entonces la tierra sería renovada (Libro de Enoc xlv. 4. 5), y esto iría seguido, finalmente, por la resurrección. En el Apocalipsis de Baruc (Ap. Bar. 1, 2, 3), como en los rabinos, se dice que los hombres resucitarían exactamente en la misma condición en que habían nacido en la vida, de modo que, al ser reconocidos, la realidad de la resurrección quedaría atestiguada, en tanto que en la nueva unión entre el cuerpo y el alma cada uno recibiría lo debido por los pecados cometidos en su estado de combinación mientras estaban en la tierra (Sanh. 91 *a* y *b*). Pero después de esto tendría lugar una transformación, en que los justos pasarían al esplendor angélico de su gloria, en tanto —a la vista de esto— los malos desaparecerían (u.s., li. 1–6). Josefo afirma que los fariseos enseñaban sólo la resurrección de los justos (Ant. xviii., 1, 3; Guerr. ii. 8, 14). Como sabemos, no era así, por

18. Esto se expresa en el lenguaje más claro en cada uno de estos libros. A la vista de esto, el mantener lo opuesto a base de palabras aisladas como Baruc (xl. 3) parece una confusión. Nos hacemos cargo que Gfrörer quiera proponer esta idea para mostrar que la enseñanza del Nuevo Testamento es sólo un reflejo de la del Judaísmo posterior; pero no puede defenderse el argumento.

lo que consideramos que Josefo trataba de presentar la doctrina farisaica en la forma más atractiva posible a la mente racional. De modo similar, la idea moderna de que algunos de los escritos pseudoepigráficos proponían la misma idea sobre la resurrección de los justos, es contraria a la evidencia (ver Libro de Enoc y Apoc. de Baruc). No puede haber duda que, según los pseudoepigráficos, en el Juicio general que había de seguir a la resurrección universal la recompensa y castigo asignados son presentados como de duración eterna, en tanto que queda abierta la cuestión con respecto a la enseñanza rabínica de si los que habían sido pecadores sufrirían tormento final e interminable.

Los muchos intentos que se han hecho, a pesar de las inconsecuencias implicadas, para presentar la enseñanza de Cristo con respecto a las postrimerías sólo como un reflejo de las ideas judaicas contemporáneas, nos han impulsado a dar cuenta detallada de la evidencia que hay en sentido contrario. Cuando, con la información que hemos resumido, nos volvemos a las preguntas que le dirigieron los discípulos, recordamos que (como se ha mostrado previamente) no podían haber unido, o más bien confundido, el «cuando» de «aquellas cosas» —esto es, de la destrucción de Jerusalén y del Templo— con el «cuando» de su Segunda Venida y el fin de la «edad». Recordamos, también, la sugerencia de que Cristo se refería a su Advenimiento, así como a su desaparición, desde el punto de vista de la historia judaica, más bien que desde el punto de vista cósmico general de la historia universal.

Por lo que se refiere a la respuesta del Señor a las dos preguntas de sus discípulos, se puede decir que la primera parte de su discurso (Mateo 24:4–35 y paralelos) tiene por objeto proporcionar información sobre los dos hechos del futuro: la destrucción del Templo, y su Segunda Venida y el fin de la «edad», poniéndoles delante los signos indicativos del acercamiento o comienzo de estos sucesos. Pero incluso aquí el período exacto de cada uno no es definido, y la enseñanza dada es simplemente con miras de carácter puramente práctico. En la segunda parte de su discurso (Mateo 24:36 hasta el final, y paralelos) el Señor nos dice de modo claro lo que no han de conocer, y por qué; y que todo lo que les ha comunicado era sólo para prepararlos para una vigilancia constante, que ha sido el resultado propio, para la Iglesia de todos los tiempos, de la enseñanza de Cristo sobre este tema. Esto, pues, es lo que hemos de tomar como guía en nuestro estudio: que las palabras de Cristo no contienen nada más allá de lo necesario para advertirnos y enseñar a los discípulos y a la Iglesia.

I. La *primera* parte del discurso de Cristo (vv. 4–35) consta de cuatro secciones (vv. 4–8; 9–14; 15–28; 29–35), la primera de las cuales describe

«el comienzo de los ayes del nacimiento»[19] (Mateo 24:8; Marcos 13:8) de la nueva «Edad» que está a punto de aparecer. La expresión «no es todavía el fin» (Mateo 24:6) indica claramente que marca sólo el primer período del comienzo —el *terminus a quo* más alejado de los «ayes de nacimiento».[20] Otra consideración general que parece importante es que los Evangelios sinópticos dan esta parte del discurso del Señor en lenguaje casi idéntico. Si la inferencia a sacar de esto parece ser que estos relatos se derivan de una fuente común —digamos, el informe de Pedro—, con todo, esta repetición casi sin variaciones produce también la impresión de que los evangelistas mismos puedan no haber entendido plenamente el sentido de lo que están informando. Esto parece explicar las transiciones rápidas y desconectadas de tema en tema. Al mismo tiempo, se nos impone el deber de estudiar el lenguaje de nuevo, prescindiendo de todo plan de interpretación. Esto sólo puede decirse: que las dificultades evidentes de criticismo negativo son aquí igualmente grandes tanto si suponemos que los relatos fueron escritos antes como después de la destrucción de Jerusalén.

1. El carácter puramente práctico del discurso aparece desde sus primeras palabras (v. 4). Contienen una advertencia, dirigida a los discípulos en su capacidad individual, no corporativa, en contra del dejarse «descarriar». Esto, de modo más particular con respecto a las seducciones judaicas que los dirigían hacia falsos Cristos. Aunque en la multitud de impostores que en los tiempos turbulentos entre el régimen de Pilato y la destrucción de Jerusalén prometieron liberación mesiánica a Israel se han registrado pocos nombres y pretensiones de esta clase de modo especial, con todo, las indicaciones en el Nuevo Testamento (Hechos 5:36; 8:9; 21:38), y las referencias, por más que veladas, del historiador judío (Guerr. ii. 13, 4, 5; Ant. xx. 5, 1; 8, 10) implican la aparición de muchos seductores de este tipo. Y su influencia, no sólo sobre los judíos, sino sobre los cristianos judíos, que podía ser más peligrosa, porque estos últimos, de modo natural, considerarían «los ayes o dolores» como que daban ocasión a estas pretensiones, como los juicios que introducirían la Venida del Señor. Contra esta seducción tenían que guardarse de modo peculiar. Hasta aquí en lo que se refiere a las «cosas» relacionadas con la destrucción de Jerusalén y el derrocamiento de la comunidad judía. Pero, tomando un punto de vista más

19. *ἀρχὴ ὠδίνων* (Mateo 24:8), y esto según las mejores versiones originales, y también en Marcos.

20. En general, éstos son considerados los «ayes o dolores de nacimiento» del «final». Pero esto no sólo implica una imposibilidad lógica (los dolores de nacimiento del fin), sino que hay que recordar que estos «dolores de parto» son los juicios de Jerusalén, o bien del mundo, que han de introducir lo nuevo —preceder a su nacimiento.

amplio y cósmico, podían también descarriarlos los rumores de guerras lejanas, o la misma guerra,[21] de modo que creyeran que la disolución del Imperio Romano, y con ello la del Advenimiento de Cristo, era inminente (Mateo 24:6–8).[22] Esto también sería un malentendido que podía muy bien descarriarles, y, por tanto, del que habían de guardarse cuidadosamente.

Aunque de modo primario se aplicaba a los tiempos de los apóstoles, sin embargo, tanto la peculiaridad judaica —o podría ser incluso los cristianos— como las fuentes cósmicas generales de captación errónea respecto a la proximidad del Advenimiento de Cristo no deben limitarse a estos tiempos apostólicos. Éstos, más bien, indican las dos bases de malentendidos que en todos los tiempos han engañado a los cristianos hacia una expectativa errónea del Advenimiento inmediato de Cristo: las seducciones de falsos Mesías —o, es posible, maestros—, y trastornos violentos en el mundo político. Por lo que se refiere a Israel, éstos alcanzaron su culminación en la gran rebelión contra Roma bajo el falso Mesías, Bar Kokhba, en los tiempos de Adriano (años 132–135 d. de J.C.), aunque una y otra vez se han levantado en Israel ecos de semejantes pretensiones falsas, o esperanzas de ellas, durante la noche de estos siglos, en breves momentos de despertar sobresaltado. Y por lo que se refiere a los signos más cósmicos generales, ¿no han considerado los cristianos de edades primitivas, no sólo las guerras de las fronteras del Imperio, sino la condición del estado en la época de Nerón, los levantamientos, tumultos e insurrecciones —y así sucesivamente, hasta las últimas generaciones—, y aun nuestro propio período, como muestras del Advenimiento inmediato de Cristo, en vez de ver en ellos sólo el comienzo de los dolores de nacimiento de la nueva «edad»?

2. De la advertencia a los cristianos como *individuos* el Señor pasa a dar admonición a la *Iglesia* en su capacidad corporativa. Aquí notamos que hay que considerar que los sucesos que ahora se describen (Mateo 24:9–14 y paralelos) no siguen con estricta precisión cronológica a los indicados en los versículos precedentes. Más bien se intenta indicar una *nexus* general con ellos, de modo que estos sucesos empiezan, en parte, antes, en parte durante, y en parte después de los predichos antes. Forman, de hecho, la continuación de los «dolores de parto». Esto se ve incluso en el lenguaje usado. Así, mientras Mateo escribe: «Entonces» (*τότε*, en aquel tiempo) «os

21. De estas guerras y rumores de guerras tienen mucho que decir respecto a este período no sólo Josefo, sino los historiadores romanos. Ver los Comentarios.

22. Sabemos con qué persistencia Nerón ha sido identificado con el Anticristo, y que la Iglesia, entonces, esperaba el retorno inmediato de Cristo; es más, en todas las edades «el fin» ha sido asociado con tribulaciones en «el Imperio Romano».

entregarán», Lucas coloca las persecuciones «delante de todas estas cosas» (Lucas 21:12), en tanto que Marcos, que informa de esta parte del discurso de modo más pleno, omite toda nota respecto al tiempo y sólo pone énfasis en la admonición que el hecho transmite (Marcos 13:9). Por lo que se refiere a la admonición en sí, expresada en esta parte del discurso del Señor (Mateo 24:9–14 y paralelos), notamos que, como antes a los individuos, también ahora a la Iglesia se le señalaban dos fuentes de peligros: *internos*, de herejías (falsos profetas) y decaimiento de la fe (Mateo 24:10–13), y *externos*, de las persecuciones, sean judaicas y de los propios compatriotas suyos, o de las potencias seculares por todo el mundo. Pero junto con estos dos peligros hay dos hechos consoladores que se indican también. Por lo que se refiere a las persecuciones en perspectiva, se promete a los cristianos plena ayuda divina, tanto para los individuos como para la Iglesia. De esta manera se descarta toda preocupación y temor; su testimonio no será silenciado, ni la Iglesia será suprimida o extinguida; sino que el gozo interno, y la perseverancia externa, y el triunfo final, estarán asegurados por la presencia del Salvador resucitado, junto con el revestimiento sentido del Espíritu Santo en su Iglesia. Y en cuanto al otro hecho consolador: a pesar de la persecución de los judíos y los gentiles, antes que venga el fin, «este evangelio del Reino será predicado en todo el mundo habitado, para testimonio a todas las naciones» (Mateo 24:14). Éste es, pues, realmente el único signo del «fin» en la «edad» presente.

3. De las predicciones generales el Señor pasa a la tercera parte de su discurso (Mateo 24:15–28 y paralelos; nótese especialmente el lenguaje de Lucas), en que advierte a los discípulos del gran hecho histórico que tienen delante, y de los peligros que pueden proceder del mismo. En realidad, tenemos aquí su respuesta a la pregunta de ellos: «¿Cuándo pasarán estas cosas?» (Mateo 24:3); no con respecto al *cuándo,* ciertamente, pero sí con respecto al *qué.* Y con esto une la presente aplicación de su advertencia general con respecto a los falsos Cristos, dada en la primera parte de este discurso (vv. 4, 5). El hecho sobre el cual les advierte aquí, en esta tercera parte del discurso, es la destrucción de Jerusalén. Su doble peligro sería: exteriormente, las dificultades y peligros que en aquel entonces acosarían a los hombres, y especialmente a los miembros de la naciente Iglesia; y religiosamente, las pretensiones de los falsos Cristos o profetas en un período en que todo el pensamiento y expectativa judaicos llevarían a los hombres a esperar la proximidad del Advenimiento del Mesías. No puede haber duda que la advertencia del Señor libró a la Iglesia de estos dos peligros. Tal como Él les había indicado, los miembros de la Iglesia cristiana huyeron en un período inicial del sitio[23] de Jerusalén a Pella, en tanto que

las palabras en las cuales Él les había dicho que su venida no sería en secreto, sino con resplandor de un relámpago que cruzaría el cielo, les evitó no sólo ser engañados, sino, quizá, la aparición de muchos que podrían haberlos engañado. Por lo que se refiere a Jerusalén, la visión profética inicialmente cumplida en los días de Antíoco (2º Macabeos vi. 1–9) una vez más, y ahora plenamente, pasó a ser realidad, y la abominación de la desolación[24] quedó plantada en el Lugar Santo. Esto, junto con la tribulación para Israel, sin paralelo en el terrible pasado de su historia, e inigualado en su sangriento futuro. Es más, tan terrible sería la persecución que, si la misericordia divina no se hubiera interpuesto por amor a los seguidores de Cristo, toda la raza judía que habitaba la tierra habría sido barrida (Mateo 24:22). Pero después de esto no hubo un mañana en que apareciera un nuevo Macabeo, ni vino Cristo, como Israel ansiaba; sino que sobre los cadáveres se juntaron los buitres (v. 28); y así durante toda la edad de los gentiles, hasta que el convertido Israel se levante proclamando: «¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!»

4. La edad de los gentiles (vv. 29-31), «el fin de la edad», y con él la nueva lealtad de su pueblo Israel ahora penitente; «la señal del Hijo del Hombre en el cielo», percibida por ellos; la conversión de todo el mundo, la Venida de Cristo, la final trompeta, la resurrección de los muertos —en rápida sucesión, un bosquejo que el Señor a grandes trazos dibuja de su venida y del fin del mundo.

Recuérdese que ésta había sido la segunda pregunta de los discípulos (Mateo 24:3). Recordamos, de nuevo, que los discípulos no habían relacionado —en realidad no podían— como sucesos inmediatamente subsiguientes la destrucción de Jerusalén y su Segunda Venida, puesto que Él había colocado a propósito entre ellos el período —al parecer prolongado— de su ausencia (23:38, 39) con los muchos sucesos que habían de acontecer en él, de modo notable la predicación del evangelio por todo el mundo habitado (24:14). Hasta aquí el Señor, en su discurso, había insistido en detalle sólo en aquellos sucesos que serían cumplidos antes de que hubiera pasado aquella generación (v. 34). Había sido como admonición y adver-

23. Así lo dice Eusebio (Hist. Ecl. iii. 5) al referir que los cristianos de Judea huyeron a Pella, al límite norte de Perea, en el año 68 d. de J.C. Comp. también Jos. Guerr. iv. 9, 1; v. 10, 1.

24. La cita de Daniel 9:27 no es ni una traducción literal del original ni una reproducción de la Septuaginta. La primera sería: «Y sobre el ala [o esquina] de las abominaciones el destructor.» Nuestro Señor toma una bien conocida expresión bíblica en el sentido general en que lo tomaban los judíos: que el poder pagano (Roma, la abominable) traería desolación —dejaría destruidos el Templo y la ciudad.

tencia que les había hablado, no para satisfacer su curiosidad. Había sido una predicción del futuro inmediato con propósitos prácticos, con una indicación velada y general del futuro más distante de la Iglesia, puesto que era absolutamente necesario marcar su posición en el mundo, que iba a ser de persecución, con promesa, sin embargo, de su presencia y ayuda; con la indicación, también, de su obra en el mundo, hasta su *terminus ad quem*: la predicación del evangelio del Reino a todas las naciones de la tierra.

No podía decírseles más con respecto al futuro de la Iglesia sin haber invalidado el mismo propósito de la admonición y advertencia que Cristo tenía exclusivamente a la vista al contestar la pregunta de los discípulos. En consecuencia, lo que sigue en el versículo 29 describe la historia, no de la Iglesia —y mucho menos ningún signo físico visible en los cielos literales—, sino, en imágenes proféticas, la historia de las potencias hostiles del mundo, con sus lecciones. Una sucesión constante de imperios y dinastías sería la característica política —y es sólo el aspecto político el que aquí nos afecta— del período conjunto después de la extinción del Estado judío (Mateo 24:30). Inmediatamente después de esto seguiría la aparición a Israel del «signo» del Hijo del Hombre en el cielo, y con él la conversión de todas las naciones (como se había indicado previamente) (v. 14), la Venida de Cristo (v. 30), y, por último, el sonido de la final trompeta y la resurrección (v. 31).

5. Dejando este rápido bosquejo del futuro, el Señor, una vez más, vuelve a hacer aplicación presente a los discípulos; es más, aplicación, también, a todos los tiempos. De la higuera, bajo la cual, en aquella tarde de primavera, posiblemente habían estado descansando en el monte de los Olivos, podían aprender una «parábola» (vv. 32, 33). Podemos imaginarnos a Cristo tomando uno de sus brotes cuando estaban irrumpiendo las hojas de las ramas. Sin duda, esto significaba que el verano estaba cerca, no que ya hubiera llegado. La distinción es importante. Porque parece demostrar que «todas estas cosas» que les había indicado como cercanas, que «esto»[25] que estaba cerca, a las puertas, y que había de ser cumplido antes que hubiera pasado aquella generación, no podía referirse a los últimos signos relacionados con el Advenimiento inmediato de Cristo (vv. 29–31), sino que había de aplicarlo a la predicción previa de la destrucción de Jerusalén y de la nación judía. Al mismo tiempo, admitimos, de nuevo, que el lenguaje de los sinópticos parece indicar que no habían entendido claramente las pala-

25. No «él», como traducen muchas versiones. No puede suponerse que Cristo hablara de sí mismo en tercera persona. El tema es evidentemente «el verano» (no como Meyer traduce: «cosecha»). En Lucas 21:31 es parafraseado «el Reino de Dios».

bras que había dicho el Señor, y que en su mente habían asociado los «últimos signos» y el Advenimiento de Cristo con la caída de la ciudad. Así es posible que hubieran llegado a esperar el bienaventurado Advenimiento incluso en sus propios días.

II. Queda todavía como pregunta el saber si el Señor, aunque indicando de modo claro estos hechos, tenía la intención de quitar la duda y la incertidumbre de su sucesión de la mente de sus discípulos. Para hacerlo habría sido necesario que lo que había expresamente declarado en la frase incial de la segunda división de este discurso (Mateo 24:36, al fin) estuviese más allá de su conocimiento. El *cuándo* —el día y la hora de su venida—, esto permanecía escondido de los ángeles y de los hombres (Mateo 24:36). Es más, ni aun el mismo Hijo—cuando ellos lo miraban y Él les hablaba— no lo sabía.[26] No formaba parte de su misión mesiánica presente ni era tema de su enseñanza mesiánica. Si lo hubiera hecho, toda la enseñanza que sigue referente a la necesidad de constante vigilancia, y el deber apremiante de trabajar por Cristo en fe, esperanza y amor —con pureza, abnegación y resistencia—, todo esto se habría perdido. La actitud peculiar de la Iglesia: con los lomos ceñidos para el trabajo, puesto que el tiempo era corto y el Señor podía venir en cualquier momento; con las manos ocupadas; con la mente fiel; con su porte de negarse a sí mismo y de devoción; el corazón lleno de expectativa amorosa; la faz vuelta hacia el Sol que pronto iba a amanecer; y el oído esforzándose por captar las primeras notas del canto de triunfo celestial, todo esto se habría perdido. Lo que ha sostenido a la Iglesia durante la noche de aflicción de estos muchos siglos; lo que ha prestado nervio para su coraje en la batalla, firmeza en la resistencia, amor en la obra, paciencia y gozo en los desengaños, ¡todo esto se habría perdido! La Iglesia no habría sido la del Nuevo Testamento si hubiera conocido el misterio de aquel día y hora, y no habría esperado constantemente la inmediata venida de su Señor y Esposo.

Y lo que la Iglesia del Nuevo Testamento ha sido, y es, esto es lo que su Señor y Maestro la hizo, y por ningún agente más efectivo que el dejarle impreciso el tiempo de su retorno. Para el mundo esto daría ocasión, sin duda, a descuido y a incredulidad práctica respecto al Juicio futuro (vv. 37–40). Como en los días de Noé el largo plazo del juicio que amenazaba había llevado a dejarse absorber en los negocios ordinarios de la vida y a la completa incredulidad de lo que Noé había predicado, lo mismo ocurriría en el futuro. Pero este día iba a llegar de modo inesperado, con la súbita

26. La expresión, como es natural, no se refería a Cristo en su divinidad, sino al Cristo tal como ellos le veían en su capacidad y oficio mesiánico.

separación de los que estaban ocupados en los mismos asuntos cotidianos de la vida, de modo que el uno sería tomado (παραλαμβάνεται, «recibido»), el otro sería dejado para la destrucción del Juicio venidero (vv. 40, 41).

Pero esta misma mezcla de la Iglesia con el mundo en las ocupaciones ordinarias de la vida indicaba un gran peligro. Como en todos estos casos, el remedio que el Señor pondría delante de nosotros no es negativo en el sentido de evitar ciertas cosas, sino positivo (vv. 42–51). Tendremos más el mayor éxito no saliendo del mundo, sino vigilando en él, y manteniendo fresco en nuestros corazones, así como en nuestra mente, el hecho de que Él es nuestro Señor, y que nosotros estamos mirando y anhelando su retorno, y esto con el máximo amor. De otra manera podría venir sobre nosotros un daño doble. Al no esperar la llegada del Señor en la hora nocturna (que es la hora en que menos le esperaríamos) podemos dormirnos, y el enemigo, sacando ventaja de ello, robarnos nuestro tesoro peculiar (Mateo 24:43, 44). Así la Iglesia, no esperando a su Señor, podría hacerse tan pobre como el mundo. Esto sería una pérdida. Pero podría ser incluso peor. Según ha designado el Señor, cada uno, durante la ausencia de Cristo, tiene trabajo para hacer y la recompensa de la gracia, pues de lo contrario el castigo del descuido es inevitable. El mayordomo fiel, a quien el Señor ha confiado el cuidado de su casa, ha de proveer a sus siervos de lo que necesitan para su sustento y trabajo. Si es hallado fiel, será recompensado con un ascenso y una tarea con más responsabilidades. Por otra parte, la creencia en la demora del retorno del Señor llevaría al descuido de la obra del Maestro, a la infidelidad, la tiranía, el libertinaje y el pecado (v. 45, final). Y cuando el Señor venga de súbito, como ciertamente vendrá, no sólo habrá pérdida, sino daño, dolor, y el castigo que aguarda a los hipócritas. De ahí que la Iglesia debe estar siempre velando (v. 42), y siempre preparada (v. 44). Y lo terribles que son las consecuencias morales de no estar preparado, y el castigo amenazado, que ha sido la consecuencia, lo muestran tristemente con demasiada frecuencia la historia de la Iglesia durante estos dieciocho siglos.[27]

27. La parábola de Lucas 12:35–48 es un paralelo muy próximo a esto, por lo que no parece necesario entrar en detalles.

VII

Atardecer del tercer día de la semana de Pasión. En el monte de los Olivos. Últimas parábolas a los discípulos referentes a las postrimerías. La parábola de las diez vírgenes. La parábola de los talentos. Parábola suplementaria de las minas y del pasar cuentas del rey con sus siervos y ciudadanos rebeldes

Mateo 25:1–13; Mateo 25:14–30; Lucas 19:11–28

1. Como podía esperarse, las parábolas referentes a las postrimerías están íntimamente relacionadas con el discurso sobre éstas que el Señor había acabado de hacer a sus discípulos. De hecho, la de las diez vírgenes, que parece la más plena y de más aspectos, es, en su objeto principal, sólo una ilustración de la última parte del discurso de Cristo (Mateo 24:36–51). Sus lecciones prácticas han sido: lo inesperado de la venida del Señor; las consecuencias que hay que sacar de su demora; la necesidad de una preparación personal constante. De modo similar, la parábola de las diez vírgenes puede, en su perfil, ser resumida así: Estad personalmente prepara-

dos para el tiempo que sea necesario; estad preparados para ir a Él directamente.

Antes de seguir adelante, haremos notar que esta parábola también está relacionada con las que habían precedido. Pero notamos no sólo conexión, sino progreso. En realidad, sería profundamente interesante, tanto históricamente como para una mejor comprensión de la enseñanza de Cristo, pero especialmente para mostrar su unidad y desarrollo interno, y lo creíble de los relatos de los Evangelios, seguir de modo general esta conexión y progreso. Y esto, no meramente en las tres series de parábolas que marcan los tres estadios de su historia —las parábolas de la fundación del Reino, de su carácter y de su consumación—, sino por lo que se refiere a las parábolas mismas, de modo que la primera pueda ser unida a la última como una sarta de perlas celestiales. Pero esto es una tarea que no nos incumbe realizar aquí. En cambio, sí haremos notar la marca de conexión entre la parábola de las diez vírgenes y la del invitado sin el vestido de boda.

Como la parábola de las diez vírgenes, esta otra indicaba al futuro. Si la exclusión y el castigo del invitado no preparado no se refería de modo primario al último día, o al retorno de Cristo, sino quizá, más bien, a lo que sucede al morir, indicaba, por lo menos de modo secundario, a la consumación final. Por otra parte, en la parábola de las diez vírgenes esta consumación final es el punto primario. Hasta aquí, pues, hay los dos: conexión y progreso. De nuevo, por la apariencia y destino del invitado no preparado vemos que no todo el que, siguiendo la llamada del evangelio, acude a la fiesta del evangelio podrá participar en ella, sino que el Dios escudriñará y pondrá a prueba a cada uno individualmente. Verdaderamente, hay una sociedad de invitados: la Iglesia; pero no hemos de esperar, o bien que la Iglesia, en tanto que está en la tierra, sea totalmente pura, o que su purificación sea conseguida por el hombre. Cada invitado puede acudir, verdaderamente, a la sala del banquete, pero el juicio final respecto a quién es digno de ello pertenece a Dios. Finalmente, la parábola también enseña la lección opuesta, no menos importante: que cada individuo es personalmente responsable; que no podemos resguardarnos en la comunidad de la Iglesia, sino que para participar de la fiesta se requiere preparación personal e individual. Para expresarlo en terminología moderna: enseña el valor de la Iglesia frente al individualismo unilateral, y el individualismo espiritual en contra de una filiación muerta a la Iglesia. Todas estas lecciones importantes son llevadas más adelante en la parábola de las diez vírgenes. Si la unión de las diez vírgenes para el propósito de salir a recibir al Esposo, y sus pretensiones *a priori* de entrar en ella con Él —que son, por así decirlo, los datos históricos y las premisas necesarias en la parábola— indican a la

Iglesia, las lecciones principales de la parábola son la necesidad de una preparación individual, personal y espiritual. Sólo los tales van a resistir la prueba de la larga demora de la venida de Cristo; sólo los tales van a estar de pie y a punto para una llamada súbita de reunirse con Cristo.

Es ya tarde, bastante tarde —el largo día del mundo parece ya pasado, y la venida del Esposo ha de estar cerca—. El día y la hora no lo sabemos, porque el Esposo viene de lejos. Sólo sabemos esto: que es la noche de las bodas que ha establecido el Esposo, y que su palabra de promesa es algo en que podemos confiar. Por ello, todo ha sido preparado en la casa nupcial, y está esperando allí, y, por tanto, las vírgenes se preparan para salir a recibirle a su llegada. La parábola sigue bajo el supuesto de que el Esposo no está en la ciudad, sino algo lejos; de modo que no se puede saber en qué momento preciso va a llegar. Pero se sabe que vendrá aquella noche; y las vírgenes que han de recibirle están juntas, es de suponer en la casa en que ha de tener lugar la boda, esperando la llamada para salir y darle la bienvenida al Esposo. La equivocación común, el decir que las vírgenes, según el versículo 1, han salido *al camino* para recibir al Esposo, no sólo es irracional —puesto que hace increíble que se durmieran en el camino con las lámparas en las manos—, sino que es incompatible con la circunstancia (Mateo 25:6) de que a medianoche se oiga súbitamente que han de salir a recibirle. En estas circunstancias no se puede derivar ningún paralelo preciso de las comitivas de bodas corrientes judías, en que el novio, junto con el amigo del novio y otros amigos, van a la casa de la novia, y desde allí conducen a la novia, con su acompañamiento de doncellas y amigos, a su propia casa o a la casa de los padres del novio. Pero en la parábola el Esposo viene de cierta distancia y va a la casa nupcial. En consecuencia, la comitiva de la novia ha de recibirle a su llegada y ha de acompañarle al lugar de las bodas. No se hace mención a la novia ni en esta parábola ni en la de las bodas del Hijo del Rey. Esto, por razones relacionadas con su aplicación, puesto que en un caso los invitados a las bodas, y en el otro las vírgenes, son los que ocupan el lugar de la novia. Y aquí hemos de recordarnos del criterio general de que en la interpretación de una parábola los detalles no deben ser apurados demasiado. Las parábolas ilustran los dichos de Cristo, como los milagros sus hechos; y tanto las parábolas como los milagros presentan sólo uno u otro, pero no todos los aspectos de la verdad.

Otra pesquisa arqueológica quizá va a sernos más útil en la comprensión de la parábola. Las lámparas —no antorchas— que llevaban las diez vírgenes eran de características bien conocidas. Son llamadas comúnmente en los escritos talmúdicos *Lappid,* pero la forma arameizada de la palabra en el Nuevo Testamento es también *Lampad* y *Lampadas* (Jer. Yoma 41 *a*, línea

24 desde arriba). Estas lámparas consistían en un receptáculo redondo, para poner en él el aceite o brea para la mecha. Ésta era colocada en un pequeño receptáculo o plato profundo —el *Beth Shiqqua* (Kel. ii. 8)—, que era fijado con un gancho a un palo de madera, con el cual era levantada. Según las autoridades judaicas (ver el Arukh, *ad voc.*), era costumbre en el Oriente llevar unas diez lámparas en una comitiva nupcial. Tenemos motivos para creer que éste era el caso en Palestina, puesto que, según la rúbrica ceremonial, diez era el número requerido para que estuvieran presentes en algún acto, tal como las bendiciones que acompañaban a los ritos matrimoniales. Y, en las circunstancias peculiares supuestas en la parábola, las diez vírgenes se supone que iban a encontrar al Esposo, cada una llevando su lámpara.

El primer punto que queremos hacer resaltar es que las diez vírgenes llevaban cada una su propia lámpara; es de suponer a la casa nupcial. Hay que poner énfasis en ello. Todo esto era su preparación *personal* en el conjunto. Pero mientras las cinco que eran prudentes llevaban también «aceite en las vasijas» (es de suponer los receptáculos o platos huecos en los que se colocaban las lámparas), las cinco vírgenes insensatas descuidaron el hacerlo, sin duda esperando que podrían llenar sus lámparas del aceite que habría en la casa. En el texto las vírgenes insensatas son mencionadas antes que las prudentes (en el versículo 2, según los originales de más confianza) porque la parábola gira sobre ello. No puede escapársenos el significado de este punto. El Esposo que está lejos es Cristo, el cual viene a la fiesta de boda de «un país lejano» —la morada de arriba— ciertamente aquella noche, pero no se sabe a qué hora. Las diez acompañantes designadas para la boda que han de salir a recibirle son sus discípulos profesos, y se reúnen en la casa de la novia en preparación para la llegada del Esposo. Es de noche, y se trata de una comitiva de boda; por tanto, tienen que ir con sus lámparas. Todas ellas han traído sus propias lámparas, todas ellas tienen la profesión cristiana, o sea pertenecen a la Iglesia: la lámpara en el receptáculo vacío en la punta del palo. Pero sólo las vírgenes prudentes tienen más que esto: el aceite en las vasijas, sin el cual las lámparas no pueden dar luz. La profesión de cristiano o el pertenecer a la Iglesia no es más que una vasija vacía arriba de un palo, si no hay aceite en las vasijas. Hemos de recordar las palabras de Cristo: «Que vuestra luz alumbre delante de los hombres, de tal modo que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mateo 5:16). La necedad de las vírgenes consiste en que no habían traído su aceite, según indica el texto: «Las insensatas [*αἵτινες*] (cada una de ellas: *quaecunque, eae omnes quae*), cuando trajeron sus propias lámparas, no trajeron su propio aceite.» Esto (como ya se ha explicado), probablemente no por olvido —porque es difícil

que se olvidaran de la necesidad de aceite—, sino por descuido o negligencia, al creer que habría aceite bastante en la casa, del cual podrían abastecerse, o que habría tiempo suficiente para suplir su necesidad después del anuncio de que el Esposo estaba llegando. No tenían idea de ninguna obligación personal en este asunto, ni de que la llamada vendría súbitamente, ni aun de que habría un intervalo tan corto entre la llegada del Esposo y el «cerrarse la puerta». Y así no consideraron que fuera necesario emprender lo que tiene que haberles parecido preocupación y molestias: el llevar su propio aceite en las vasijas o receptáculos a los que estaban fijadas las lámparas.

Hemos insistido en la suposición de que el aceite no era llevado en vasijas separadas, sino en las vasijas a las que iban unidas las lámparas. Es muy poco probable que estas lámparas hubieran estado encendidas en tanto que esperaban en la casa de la novia, donde las vírgenes se hallaban reunidas, y que, sin duda, estaba iluminada para la fiesta. Hay objeciones prácticas a la idea de que esto hubiera ocurrido. La necedad de las cinco vírgenes, pues, consistía, *no* (como se supone comúnmente) *en su falta de perseverancia* —como si el aceite se hubiera consumido antes que llegara el Esposo, y que ellas no se hubieran provisto de una cantidad suficiente extra—, sino en *la ausencia total de preparación personal,* por no haber llevado aceite suyo propio en sus lámparas. Esto corresponde a la conducta de los que, perteneciendo a la Iglesia —teniendo la «profesión»: siendo acompañantes nupciales provistos de lámparas, a punto de salir, y esperando participar en la fiesta de boda—, no se preocupan y descuidan la preparación de gracia, la conducta personal y la santidad, confiando que en la hora de necesidad les será proporcionado el aceite del acervo común. Pero no saben o no atienden al hecho de que cada uno debe prepararse personalmente para recibir al Esposo, que la llamada será súbita, que la provisión de aceite no es común, y que el tiempo entre su llegada y el cerrarse la puerta va ser sumamente corto.

Porque —y aquí empieza la segunda escena de la parábola— el intervalo entre el juntarse las vírgenes en su preparación para recibirle, y la llegada del Esposo, es un período mucho más largo de lo previsto. Y así sucede que tanto las prudentes como las insensatas «cabecearon y se durmieron». Es evidente que esto es un rasgo secundario de la parábola, que tiene por objeto principalmente acentuar la sorpresa del anuncio súbito del Esposo. Las vírgenes insensatas no fallaron, pues, debido a su sueño, ni tampoco fueron reprendidas las prudentes por ello. Es verdad, esto evidenciaba su debilidad, pero después de todo era la noche; todo el mundo estaba dormido; y su propia somnolencia podía ser proporcional a su nerviosismo y exci-

tación anteriores. Lo que sigue tiene por objeto poner en prominencia lo súbito en extremo de la venida del Esposo. Es medianoche —cuando el sueño es más profundo—, y de repente «se oyó un grito: ¡Aquí viene el Esposo; salid a recibirle! Entonces todas aquellas vírgenes se levantaron, y arreglaron sus lámparas.» Esto, no en el sentido de aumentar la llama baja de sus lámparas, sino en el de apresuradamente sacar la mecha y encenderla cuando, no habiendo aceite en los receptáculos, naturalmente, la mecha se apagó al instante. «Entonces las insensatas dijeron a las prudentes: Dadnos de vuestro aceite; porque nuestras lámparas se apagan.» Pero las prudentes respondieron diciendo: «En modo alguno.[1] Nunca será bastante.[2] No sea que no haya suficiente para nosotras ni para vosotras; más bien, id a los que venden y comprad para vosotras mismas.»

Este consejo no debe considerarse como dado irónicamente. Este rasgo es introducido para señalar la fuente adecuada de provisión, poner énfasis en que el aceite debe ser de cada *uno propio*, y también para preparar para lo que sigue. «Pero mientras ellas iban a comprar, vino el Esposo, y las que estaban preparadas entraron con él a las bodas; y se cerró la puerta.» El grito súbito a medianoche «¡Aquí viene el Esposo!» había sorprendido a las dos, a las prudentes y a las insensatas; a las unas las había atrapado por sorpresa solamente, pero a las otras, además, sin preparación. Su esperanza de compartir o pedir prestado el aceite de las vírgenes prudentes quedó frustrada, y por ello, naturalmente, no pudieron recibir al Esposo. Y aunque fueron a toda prisa a los vendedores de aceite, las que estaban preparadas, no sólo recibieron al Esposo, sino que entraron con Él en la casa nupcial, y se cerró la puerta. No tiene importancia, aquí, si las vírgenes insensatas consiguieron aceite o no —aunque parece poco probable a aquellas horas de la noche, puesto que ya no les servía de nada, pues su objeto era servir en la comitiva festiva, que ya había tenido lugar—. Sin embargo, cuando la puerta estaba cerrada, estas vírgenes insensatas llegaron, y pidieron al Esposo que les abriera la puerta. Pero habían fallado en lo que ellas podían presentar como un derecho a la admisión. Diciendo ser acompañantes de boda, no habían estado en la comitiva nupcial, así que, en verdad y justicia, sólo podían recibir una respuesta desde dentro: «De cierto os digo que no os conozco.» Esto no ya como castigo, sino en el orden apropiado de las cosas.

La aplicación personal de esta parábola a los discípulos, que hace el

1. *Μήποτε*. Ver Grimm, *ad voc*. Pero es imposible dar la fuerza plena de la palabra.
2. El mejor original dice *οὐ μή*, que es una doble negación: «Nunca será bastante.»
3. La frase «en que el Hijo del Hombre, etc.» es una glosa primitiva introducida en el texto.

mismo Señor, se sigue casi por necesidad. «Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora.»[3] No basta estar esperando con la Iglesia; su venida será a altas horas de la noche; será súbita; será todo rápido: ¡estad preparados, pues, siempre, y personalmente preparados! Cristo vendrá cuando menos se le espera —a medianoche—, y cuando la Iglesia, que se ha acostumbrado a su larga demora, se haya dormido. Tan súbita será su llegada, que después del grito del anuncio no habrá tiempo para más que para salir a recibirle; y tan rápido vendrá el fin, que, a menos que las vírgenes insensatas hayan tenido tiempo de regresar, la puerta ya estará cerrada para siempre. Para presentar todo esto en una forma dramática, la parábola adopta la forma de un diálogo, primero entre las vírgenes insensatas y las prudentes, en que las últimas sólo afirman la verdad desnuda, cuando dicen que cada una tiene sólo aceite suficiente para lo que se necesita cuando se unan a la comitiva de boda, y no tiene nada superfluo. Finalmente, hemos de aprender, por el diálogo entre las vírgenes insensatas y el Esposo, que es imposible en el día de la venida de Cristo el compensar el descuido de la preparación previa, y que los que han fallado en recibirle, aun cuando sean «vírgenes» para las bodas, serán finalmente excluidos como desconocidos para el Esposo.

2. *La parábola de los talentos* —su uso y abuso (Mateo 25:14–30)— sigue de cerca en la admonición a velar, en vista del retorno súbito y cierto de Cristo, y de la recompensa o castigo que será administrada entonces. Sólo que mientras en la parábola de las diez vírgenes la referencia era al *estado personal*, en la de los talentos es a la *obra personal* de los discípulos. En el primer caso se les representa como doncellas en una boda que han de dar la bienvenida a Cristo a su retorno; en la de los talentos, como los siervos que han de dar cuenta de su mayordomía o administración.

Por la relación íntima con la que precede, la parábola empieza casi abruptamente con las palabras: «porque [es] como un hombre que, al irse de viaje, llamó a sus siervos y les encomendó sus bienes.» El énfasis está, pues, en que eran sus propios *siervos* y debían obrar en interés de Él. Les fue entregada la propiedad, no para que la vigilaran, sino para que hicieran lo mejor que pudieran con ella en interés de su Señor. Esto se ve inmediatamente por lo siguiente: «A uno dio cinco talentos (más de mil libras esterlinas), a otro dos, y a otro uno, a cada uno conforme a su capacidad»; esto es, dio a cada uno en proporción a lo que consideró estaba calificado para una administración mayor o menor. «Y en seguida se ausentó del país.» Habiendo confiado la administración de sus asuntos a sus siervos, según la capacidad de cada uno, inmediatamente partió.

Hasta aquí no podemos tener dificultad alguna en entender el significado de la parábola. Nuestro Señor, que nos ha dejado para ir a la casa del Padre,

es el que ha ido a un viaje al extranjero, y ha confiado a sus propios siervos, no para su custodia, sino para que los usen durante el tiempo entre su partida y su regreso, lo que Él considera son sus propios «bienes». No hemos de limitar esto a la administración de su Palabra, ni al santo ministerio, aunque éstos haya que tenerlos a la vista de modo preeminente. Se refiere, en general, a todo lo que un hombre tiene y con lo que puede servir a Cristo; porque todo lo que tiene el cristiano —su tiempo, dinero, oportunidades, talento o conocimientos (y no sólo «la Palabra»)— es de Cristo, y nos ha sido confiado, no para que lo custodiemos, sino para comerciar con ello para el Señor ausente: para impulsar el progreso de su Reino. Y a cada uno Él da conforme a su capacidad para trabajar —mental, moral y aun física—, a uno cinco, a otros dos, y a otro un talento. Esta capacidad para el trabajo no depende de nuestro propio poder; pero está en nuestro poder el usar para Cristo todo lo que tenemos.

Y aquí aparece la diferencia característica. «El que había recibido cinco talentos, fue y negoció con ellos, y ganó otros cinco talentos. Asimismo el que había recibido dos, ganó también otros dos.» Como cada uno recibió conforme a su capacidad, cada uno trabajó conforme a su poder, como siervos buenos y fieles de su Señor. Si el resultado obtenido fue diferente, su labor, devoción y fidelidad eran iguales. Fue distinto lo que ocurrió con el que había recibido menos y tenía menos que hacer para su Maestro. Éste «fue, y cavó un hoyo en la tierra, y escondió el dinero de su Señor». El hecho prominente aquí es que no lo empleó para su Señor, como buen siervo, sino que esquivó tanto la labor como la responsabilidad, y actuó como si hubiera sido de un extraño, y no propiedad de su Señor. Al obrar así no sólo fue infiel a su confianza, sino que prácticamente se descalificó como siervo de su Señor. Así pues, en contraste con el siervo que había recibido mucho, son introducidos otros dos en la parábola, los cuales habían recibido relativamente poco —uno de los cuales fue fiel, en tanto que el otro, por egoísmo y ociosidad, escondió el dinero, sin hacer caso de que era de su Señor—. Así, en tanto que el segundo siervo, aunque hubiera recibido poco, fue un siervo fiel y concienzudo, tanto como el que había recibido mucho, y ambos, con sus ganancias, habían aumentado las posesiones de su Señor, el tercero, con su conducta, había hecho que el dinero de su Señor fuera algo muerto, inútil, enterrado.

Y ahora viene la segunda escena. «Después de mucho tiempo, volvió el Señor de aquellos siervos, y ajustó cuentas con ellos.» La noticia de la larga ausencia del Señor no sólo relaciona esta parábola con la de las diez vírgenes, sino que intenta mostrar que la demora podría haber hecho descuidados a los siervos que negociaron más, en tanto que aumentó la culpa

de aquel que durante todo este tiempo no había hecho nada con el dinero de su Señor. Y ahora el primero de los siervos, sin decir nada de su labor al negociar, o su mérito al «hacer» dinero, responde con simple gozo: «Señor, me entregaste cinco talentos; mira, he ganado otros cinco talentos sobre ellos.» Casi podemos ver su rostro honrado resplandeciente de gozo cuando enseña a su Señor la posesión incrementada. Su aprobación era todo lo que buscaba el siervo fiel, por la cual había trabajado durante toda su larga ausencia. Y podemos entender que el Señor le diera la bienvenida y le reconociera como buen siervo y le concediera la recompensa apropiada. Esta última fue doble. Habiendo demostrado su fidelidad y capacidad en una esfera relativamente limitada, le fue asignada una mayor. Porque el hacer el trabajo e incrementar la riqueza de su Señor habían sido evidentemente un gozo y privilegio para él, así como un deber. De donde también la segunda parte de su recompensa —la de entrar en el gozo de su Señor— no tiene que ser confinada a compartir un banquete a su retorno, y menos el ascenso de la posición de siervo a la de amigo que comparte el señorío de su Señor. Implica mucho más que esto, a saber: simpatía y afecto satisfecho con los objetivos y ganancias de su Señor, y participación en ellos, con todo lo que esto supone.

Un resultado similar siguió al pasar cuentas con el siervo a quien habían sido confiados dos talentos. Notemos que, aunque no podía hablar más que de dos talentos ganados, se presentó ante su Señor con la misma alegría franca del que había ganado cinco. Porque había sido tan fiel y trabajado con tanto interés como el otro a quien se había confiado más. Y, lo que es más importante, la primera diferencia entre los dos siervos, dependiente de una capacidad mayor o menor para el trabajo, ahora cesó, y el segundo siervo recibió precisamente la misma bienvenida y exactamente la misma recompensa, y en los mismos términos que el primero. Y una verdad más profunda, y en cierto sentido misteriosa, nos viene en relación con las palabras: «Sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré.» Sin duda, pues, tiene que haber trabajo que hacer por Cristo, si no después de su muerte, en aquella otra «dispensación», cuya preparación tiene lugar en esta vida por medio de la fiel aplicación para Él de lo que se nos ha confiado, sea mucho o poco. Esto da un significado completamente nuevo y bendito a la vida que vivimos ahora, como cierta y verdadera, y en todos sus aspectos parte de aquella en la cual ha de desplegarse. No, no; ni la parte más mínima de los «talentos» se pierde, con tal que sean usados fielmente para Cristo, no meramente en el sentido de que Él lo reconozca, sino también en cuanto a su empleo ulterior y más amplio. Y ¿no podemos sugerir que esto puede, si no explicar, por lo menos proyectar el halo de su propósito y presencia

en lo que con tanta frecuencia parece misterioso: el hecho de que nos sean quitados aquellos que habían alcanzado y mantenían pleno uso y utilidad, y aún más, que desaparecen de nuestro lado en la aurora de su juventud y hermosura? El Señor es posible que «tenga necesidad» de ellos —no sabemos dónde ni cómo, y más allá de este día de trabajo y este mundo de trabajo hay «mucho» sobre lo cual el siervo fiel puede ser «puesto», para que pueda hacer, con oportunidades y capacidades ampliadas, la obra de Cristo a quien tanto amaba, mientras que al mismo tiempo comparte el gozo de su Señor.

Sólo nos falta referirnos al tercer siervo, cuya triste infidelidad y fracaso en el servicio ya entendemos, hasta cierto punto. Llamado a rendir cuentas, devolvió su talento con esta sola explicación: que sabiendo que su amo era hombre duro, que siega donde no sembró, y recoge donde no esparció, había tenido miedo de incurrir en responsabilidad, y de ahí que lo escondió en la tierra y ahora lo restauraba. No se necesita comentario para mostrar que sus propias palabras, aunque eran francas y con miras a justificarse, admitían negligencia en su obra y deber como siervo, y un malentendido, así como un distanciamiento en el corazón de su Señor. No le había servido y no le conocía; no le amaba y no simpatizaba con Él. Pero, además, su respuesta era también un insulto y un pretexto mendaz. Había holgazaneado y se había negado a trabajar por su Señor. Si había de trabajar, había de ser para él mismo. Él no incurriría en dificultades, abnegación, quizá reproches, conectados con la obra de su Señor. Reconocemos aquí a aquellos que, aunque son sus siervos, con todo, por complacencia propia y mundanalidad, no hacen la obra de Cristo con el talento que se les ha confiado —esto es, aun cuando la responsabilidad y lo que se les pide sea mínima—; y que consideran bastante esconderlo en el suelo —para no perderlo— o preservarlo, como se imaginan, de ser usado para el mal, sin usarlo para negociar para Cristo. La falsedad de la excusa de que tenía miedo de hacer nada con el talento —una excusa repetida con demasiada frecuencia en nuestros días— para que no resultara que hiciera más mal que bien, su Señor le mostró que no era válida. Evidentemente, procedía de una falta de conocimiento de Él, como si fuera un amo exigente, duro, no uno que cuenta el menor servicio como si fuera hecho a Él personalmente; de entender mal, también, lo que es la obra de Cristo, en la que no puede perderse nunca nada ni fracasar; y, finalmente, de la falta de simpatía gozosa con ella. Y así el Señor puso a un lado sus pretextos endebles. Se le dirigió como «siervo malo y negligente», señalando que, por su propia admisión, si había tenido temor de incurrir en responsabilidad, podía haber entregado el dinero a los banqueros, para que Él, al volver, hubiera recibido lo suyo con intereses. Así habría podido, sin incurrir en responsabilidad o mucho trabajo, por lo

menos en un sentido limitado, ser fiel a su deber y confianza como siervo.

La referencia a la práctica de prestar dinero a interés, a través de los banqueros, presenta cuestiones demasiado numerosas y prolongadas para discutirlas en este lugar. La Ley judía distingue entre «interés» y «aumento» (*neshekh* y *tarbith*), y entra en muchos detalles intrincados sobre este tema (Babha Mez. iv. y v., espec. v. 6). Estas transacciones estaban prohibidas con israelitas, pero permitidas con gentiles. Como en Roma, el negocio de «cambista» (*argentarii, nummularii*) y el de «banqueros» (*collectarii, mensularii*) parece haberse confundido en parte. Los banqueros judíos llevan precisamente el mismo nombre *(Shulchani, mensularius, τραπεζίτης*). En Roma parece haberse cargado un interés muy alto en los tiempos antiguos; poco a poco fue rebajado, hasta que quedó fijado, primero en el 8 1/2, y finalmente en el 4 1/2. Pero estas leyes no eran de duración permanente. Prácticamente la usura era ilimitada. Pronto pasa a establecerse la costumbre de cargar el 1 por ciento mensual. No obstante, había tiempos prósperos, como al final de la República, en que el porcentaje de interés era tan bajo como el 4%; durante el principio del Imperio estuvo alrededor del 8%. Esto, naturalmente, en lo que podemos llamar transacciones de negocios honradas. Más allá de esto, en los casos de despilfarro y lujo de algunos personajes históricos, se cargaban intereses usurarios (especialmente en las provincias), y esto por personas de elevada posición (Brutus en Chipre, y Séneca en Bretaña). Se prestaba dinero al 12, 24, y aun el 48 %; las facturas se contaban con el interés añadido al capital, de modo que deuda e interés crecían juntos. En Grecia había bancos de Estado regulares, mientras que en Roma esta provisión sólo se hacía bajo circunstancias excepcionales.

Podemos, pues, entender la alusión a «los banqueros», a los cuales el siervo malo y negligente podía haber entregado el dinero de su señor, si hubiera sido veraz en su excusa. El objetivo principal de esta parábola es el desenmascarar su falsa pretensión. En consecuencia, aunque no se puede poner demasiado énfasis sobre ello, con todo, está en el espíritu de la parábola el aplicar la expresión del empleo *indirecto* del dinero en el servicio de Cristo, el darlo para beneficencia, etc. Pero la gran lección aquí es que todo siervo bueno y fiel de Cristo, bajo cualquier circunstancia, debe usar personal y directamente los talentos que posea para obtener ganancia para Cristo. Sometidos a esta prueba, ¡cuán pocos son los que han entendido su relación a Cristo, y qué frío se ha vuelto el amor de Cristo en la Iglesia en la larga ausencia del Señor!

Pero, por lo que se refiere al siervo inútil de la parábola, le espera el castigo bien conocido que había sido aplicado al invitado que se presentó a la fiesta de las bodas sin el vestido apropiado, mientras que el talento que

había fallado en emplear para su amo será confiado a aquel que se había mostrado más capaz en el trabajo. No hemos de buscar una interpretación complicada a esto. Señala el principio, igualmente verdadero en cada administración de Dios, que «al que tiene, le será dado, y tendrá en abundancia; pero al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado». No es una regla cínica, como el mundo en su egocentrismo y culto al éxito caricaturiza; ni tampoco el culto de la fuerza superior; sino esto: que el uso fiel para el Señor de toda capacidad nuestra dará lugar a que se abran nuevas oportunidades, en proporción a las viejas que hayan sido usadas, en tanto que la inutilidad espiritual ha de terminar en una terrible pérdida, incluso para aquel que, por más que sea de modo humilde, podría haber sido usado, en un tiempo u otro, para Dios y para hacer bien.

3. A estas parábolas podemos añadir como un suplemento la del Rey que a su regreso pasa cuentas con sus siervos y sus enemigos, o también la parábola de las minas. Se relata sólo en Lucas, y es colocada por él en alguna conexión, aunque suelta, con la conversión de Zaqueo (Lucas 19:11–28). Un vistazo, aunque sea superficial, nos mostrará la indudable semejanza con la parábola de los talentos, de modo que el lector pensará de modo natural en su identidad. Por otra parte, hay notables divergencias en detalle, algunas de las cuales parecen implicar un punto de vista diferente, desde el cual se ve la misma verdad. También tenemos ahora el rasgo añadido del mensaje de odio por parte de los ciudadanos, y su destino como consecuencia. Es posible que Cristo narrara las dos parábolas en dos ocasiones diferentes, mencionadas, respectivamente, por Lucas y Mateo —la una en el viaje a Jerusalén, la otra en el monte de los Olivos—. Y, sin embargo, parece difícil creer que Él, al cabo de pocos días de haber contado la parábola registrada por Lucas, la hubiera repetido casi en las mismas palabras a sus discípulos, que tienen que haberla oído en Jericó. Esta objeción no sería muy seria si la parábola dirigida en primer término a los discípulos (la de los talentos) hubiera sido repetida después (en el relato de Lucas) en un círculo *más amplio*, y no lo opuesto, según los Sinópticos. No obstante, si hemos de considerar las dos parábolas de los talentos y la de las minas como sustancialmente idénticas, podemos estar dispuestos a considerar la recensión de Mateo como la original, siendo más homogénea y compacta, en tanto que Lucas parecería combinarla con esta otra parábola, la de los ciudadanos rebeldes. Quizá sea más seguro suponer que, en su viaje a Jerusalén, cuando sus adherentes (no meramente los discípulos) de modo natural esperarían que Él inaugurara su Reino mesiánico, Cristo tiene que haberles narrado la última parábola, para enseñarles la relación en que Jerusalén se hallaba hacia Él, y que su destino era completamente diferente del que ellos se imagina-

ban, y que su entrada en la ciudad y el Advenimiento de su Reino estarían separados por una larga distancia en el tiempo. De ahí que la perspectiva que tenían delante era la de trabajar, no de reinar; después de esto se ajustarían cuentas, cuando el obrero fiel pasaría a ser el gobernante de confianza. Estos puntos estaban relacionados íntimamente con las lecciones de la parábola de los talentos, y, con la idea de presentar el tema como un conjunto, Lucas puede haber pedido prestados algunos detalles de esta parábola y suplementado su enseñanza presentando otro aspecto de la misma.

Hay que admitir que si Lucas hubiera realmente tenido estas dos parábolas a la vista (la del Rey o de las minas, y la de los talentos) y deseado combinarlas en nueva enseñanza, las habría unido de modo admirable una con otra. Porque así como el Noble que está a punto de confiar dinero a sus siervos va al extranjero a recibir un Reino, era posible también representarle en relación con los ciudadanos rebeldes y sus propios siervos, y el conectar su recompensa con su «Reino». Y, así, las dos parábolas están unidas, al derivar la ilustración de la vida política en vez de la social. Se ha supuesto que la parábola contiene una alusión a lo que había sucedido después de la muerte de Herodes el Grande, cuando Arquelao, su hijo, se apresuró a ir a Roma para obtener confirmación del testamento de su padre, en tanto que una comisión judía siguió oponiéndose a su designación, un acto de rebeldía que Arquelao, más tarde, vengó con la sangre de sus enemigos. La circunstancia puede haber estado fresca en el recuerdo popular aunque hubieran pasado más de treinta años. Pero si es de otra manera, las solicitudes a Roma para la instalación al gobierno, y la oposición popular al mismo, eran de una ocurrencia tan frecuente entre las intrigas y luchas de los herodianos, que no puede haber dificultad en entender las alusiones de la parábola.

Un breve análisis bastará para señalar las lecciones especiales de esta parábola. Introduce a «cierto Noble», que tiene derechos al trono, pero que no ha recibido todavía el nombramiento formal de su poder soberano. Como parte del país para recibirlo, hasta aquí sólo tiene tratos con sus siervos. Su objetivo, al parecer, es poner a prueba su actitud, devoción y fidelidad; y así entrega –no a cada uno según su capacidad, sino a *todos por igual*– una suma que no es muy grande (como los talentos), sino pequeña: una mina a cada uno (unas 4 libras esterlinas). El comerciar con una suma tan pequeña habría sido, naturalmente, muy difícil, y el éxito dependería de poseer mucha habilidad, aunque se requiriera una labor constante. Aquí tenemos algunos rasgos en los que esto difiere de la parábola de los talentos. La misma suma es confiada a todos, a fin de mostrar cuáles de ellos son capaces y serios

y por lo cual deberían ser nombrados para un cargo más importante, y con ello hacer gran honor al Reino. En tanto que «el Noble» estaba en la corte de su soberano, llegó una comisión de sus conciudadanos para presentar su resolución: «No queremos que éste reine sobre nosotros.» Era, simplemente, una expresión de aborrecimiento; no da ninguna razón, y sólo instaba a la oposición personal, aunque fuera enfrentándose con el deseo personal del soberano que designaba a aquél como rey.

En la última escena, el Rey —ahora nombrado debidamente— ha regresado a su país. Primero pasa cuentas con sus siervos, y todos, menos uno, han sido fieles a su confianza, aunque con éxito variable (la mina de uno a ha crecido hasta diez, la de otro a cinco, y así sucesivamente). En estricta correspondencia con el éxito se les designa ahora a *gobernar* —trabajo, aquí, corresponde a gobierno, el cual, sin embargo, como sabemos por la parábola de los talentos, es también la obra de Cristo: un gobierno que es trabajo, y un trabajo que es gobierno—. Al mismo tiempo, el reconocimiento es el mismo para todos los siervos fieles. De modo similar, los motivos, los razonamientos y el destino del siervo infiel son los mismos que en la parábola de los talentos. Pero por lo que se refiere a sus «enemigos», los que no querían que aquél reinara sobre ellos —de modo manifiesto Jerusalén y el pueblo de Israel—, que, aun después de que Él había ido a recibir el Reino, siguieron en la hostilidad personal del «No queremos que éste reine sobre nosotros», las cenizas del Templo, las ruinas de la ciudad, la sangre de los padres y el peregrinaje errabundo sin hogar de sus hijos, con la marca de maldición en su frente, visible para todos los hombres, testifican que el Rey tiene muchos ministros que ejecutan este juicio que la rebelión obstinada tiene que causar, si ha de ser vindicada su autoridad y se ha de obtener sumisión a su régimen.

VIII

El cuarto día de la semana de Pasión. Jesús en su último descanso sabático antes de su agonía, y los sanedristas en su inquietud. La traición. Judas: su carácter, su apostasía y su fin

Mateo 26:1-5, 14-16; Marcos 14:1, 2, 10, 11; Lucas 22:1-6

Del relato de los dichos y hechos de Cristo provisto por Mateo, volvemos, una vez más, al de los sucesos públicos, tal como en uno u otro aspecto son referidos por los evangelistas. Con los discursos en el Templo había llegado a su fin la enseñanza pública de Cristo; con lo dicho en el monte de los Olivos, y su aplicación en las parábolas de las vírgenes y de los talentos, había concluido la instrucción a sus discípulos. Lo que sigue en su intercambio con los suyos ahora es *parenético*, más bien que enseñanza: exhortación, consejo y consolación; quizá los tres combinados.

Habían pasado tres de los días ajetreados de la semana de Pasión. La víspera del día en que se mataba al cordero pascual, con todo lo que seguía, era un día de reposo, un sábado para su alma, antes de su gran agonía. Iba

a ser un refrigerio para Él, un recogerse en sí mismo para el terrible conflicto que tenía delante. Y así lo hizo como el Cordero de Dios: sometiéndose humildemente a sí mismo a la voluntad y la mano de su Padre, y con ello cumpliendo todos los tipos, desde el sacrificio de Isaac en el monte Moria, al cordero pascual en el Templo; y trayendo realidad a toda profecía, desde la de la simiente de la mujer que aplastaría la cabeza de la serpiente, a la del Reino de Dios en su plenitud, cuando las puertas doradas se abrirían de par en par a todos los hombres, y la misma luz del cielo saldría a raudales para derramarse sobre todos los que buscaban su camino de paz. Sólo faltaban dos días, según la cuenta de los judíos —aquel miércoles y jueves— y al atardecer ¡la cena pascual! Y Jesús lo sabía bien, y pasó aquel día de reposo y preparación en retiro tranquilo con sus discípulos –quizás en algún pequeño valle o rincón del monte de los Olivos, quizás en el hogar de Betania–, hablando con ellos de su crucifixión en la Pascua siguiente. Ellos estaban en profunda necesidad de sus palabras; más que Él, necesitaban ser preparados para lo que había de venir. Pero ¡qué calma divina, qué obediencia voluntaria, y también qué generoso amor para ellos, con plena consciencia de lo que tenía delante: el pensar y hablar de esto solamente en aquel día! Un Mesías de concepción judaica no habría obrado de esta manera; es más, no se habría colocado en circunstancias semejantes. Un Mesías de objetivos ambiciosos o de aspiraciones nacionalistas no habría actuado de esta manera; habría hecho lo que el Sanedrín temía, y habría levantado «un tumulto del pueblo», preparada como estaba para ello la multitud, que hacía tan poco había levantado un grito de hosanna en las calles y en el Templo. Un entusiasta desilusionado no habría actuado de esta manera; se habría retirado de un destino inminente así. Pero Jesús lo sabía todo, mucho más que la agonía del oprobio y el sufrimiento, incluso la insondable agonía de su alma. Y, entretanto, Él sólo pensaba en ellos en todas estas cosas. Este pensamiento y esta habla no son los de un hombre; son los del Hijo de Dios encarnado, el Cristo de los Evangelios.

Ya había procurado gradualmente, antes de esto, prepararlos para lo que había de ocurrir aquella noche. Lo había indicado en una figura velada, al mismo comienzo de su ministerio, en la primera ocasión que había enseñado en el Templo (Juan 2:19), así como a Nicodemo (3:14). Había insinuado, cuando habló del profundo dolor luego que el Esposo sería quitado de ellos (Mateo 9:15), la necesidad de tomar su cruz (10:38), del cumplimiento en Él del tipo de Jonás (Mateo 12:40), de su carne, que Él daría su vida por el mundo (Juan 6:51), así como en lo que podría haber parecido enseñanza en parábolas sobre el Buen Pastor, que Él ponía su vida por las ovejas (Juan 10:11, 15), y del heredero a quien los labradores malvados habían echado

y habían dado muerte (Mateo 21:38). Pero les había hablado también directamente, y esto —notémoslo de modo especial— siempre cuando se había alcanzado algún punto elevado en su carrera, y los discípulos podían haberse dejado arrastrar a las expectativas mesiánicas de una exaltación sin humillación, un triunfo sin sacrificio. Recordamos que la primera ocasión en que Él habló así claramente fue inmediatamente después de la confesión de Pedro, que puso el fundamento de la Iglesia, contra la cual las puertas del infierno no podrían prevalecer (Mateo 16:21); luego, después de descender del monte de la Transfiguración (Mateo 17:22), y, finalmente, al prepararse para hacer su entrada mesiánica triunfal en Jerusalén (Mateo 20:17–19). Las alusiones veladas y los dichos en las parábolas podían haber sido entendidos mal. Incluso con respecto a la predicción clara de su muerte, podían haberse introducido aquí ideas preconcebidas. La veneración profunda, que no podía asociarse con una predicción así, y un amor que no podía sobrellevar el pensamiento de ella después que el primer choque de las palabras había pasado y no se veía su cumplimiento inmediato, sugerían la posibilidad de alguna explicación diferente. Pero en aquel viernes era imposible entenderle mal; ya no era posible dudar que Jesús estaba hablando de su inmediata crucifixión.[1] Si todavía se hacían alguna ilusión, los dos últimos días tienen que haberla disipado rudamente. Los hosannas triunfales de su entrada en la ciudad, y las aclamaciones en el Templo, habían sido sustituidos por las objeciones de los fariseos, saduceos y escribas, y, con

1. Sobre la fuerza evidencial del relato de la crucifixión, debo referirme al razonamiento lúcido y poderoso del Dr. Wace en su obra sobre «El Evangelio y sus Testigos» (Londres, 1883, Lect. VI). Se refiere primero a la circunstancia de que en los relatos de la crucifixión escritos por los apóstoles, o por amigos de los apóstoles, «los escritores no se retraen de describir su propia conducta, o la de su Maestro», con veracidad que refleja terriblemente sobre su constancia, valor y aun comportamiento como hombres. El segundo argumento del Dr. Wace está expuesto con tal claridad que voy a transcribirlo en sus propias palabras. «El Cristo crucificado era, nos dice Pablo, "para los judíos piedra de tropiezo, y para los griegos locura". Era un reproche constante para los cristianos el decirles que adoraban a un hombre que había sido crucificado como malhechor. El hecho principal, naturalmente, no podía ser disimulado. Pero el que los escritores de los Evangelios hubieran preservado con tal diligencia lo que de otro modo podía haber sido olvidado —todas las circunstancias minúsculas de la humillación de su Maestro, la misma debilidad de su carne, el que se retrajera en el jardín, por un momento, de la copa que tenía que beber, todas estas marcas, de hecho, de su debilidad humana que fueron obliteradas por su resurrección—, esto es un ejemplo de veracidad que parece por lo menos incompatible con cualquier origen legendario de los relatos, en un tiempo en que nuestro Señor se consideraba en la gloria de su ascensión, y sentado a la diestra de Dios. Pero cualquier impresión de veracidad, y de la intensa realidad en el detalle, así creada por la historia de la Pasión, debe ser reflejada en justicia sobre toda la historia precedente.» El argumento se aplica luego a lo que los escritores dijeron de sí mismos, y respecto al destino sufrido por Cristo.

un ¡ay! de conminación y compasión por parte de Jesús, el Maestro había abandonado el Santuario de Israel. Y mucho mejor que aquellos gobernantes a quienes la conciencia hacía cobardes, los discípulos sabían qué poca confianza se podía colocar en la adhesión de la «multitud». Y ahora el Maestro se lo estaba diciendo en palabras bien claras; estaba contemplándolo con serenidad, y esto no en un futuro indefinido, sino en el presente inmediato en aquella misma Pascua, de la cual les separaban escasamente dos días. Por más que nos sorprendamos del hecho de que todos se desparramaran cuando tuvo lugar su detención y condenación, estos humildes discípulos tienen que haberle amado mucho para seguir sentados a su alrededor, en el silencio luctuoso, cuando les estaba hablando de estas cosas, y para seguirle hasta el momento de su muerte.

Pero para uno de ellos, en cuyo corazón se estaban acumulando las tinieblas, éste era el momento decisivo. La predicción de Cristo —que Judas, así como los demás, tienen que haber considerado que era cierta— extinguió el último destello de toda luz de Cristo que su alma hubiera sido capaz de recibir. En lugar de esto brotó una lívida llama del infierno. Por la puerta abierta por la que había echado al Cristo sufriente, «Satanás entró en Judas» (Lucas 22:3). Con todo, no entró de modo permanente (Juan 13:2 y 27). Es posible, incluso, dudar de si, como Dios está en Cristo, puede haberse dado un caso de permanencia definitiva en alguna alma humana, por lo menos a este lado de la eternidad. Desde que la noche de nuestro mundo fue iluminada por la promesa en el paraíso, el leve albor del amanecer ha sido visible en el horizonte, que ha ido haciéndose más intenso en claridad hasta que ha llegado a pleno día, un resplandor de mediodía y la gloria del atardecer. Desde que la voz de Dios despertó la tierra con su primer himno de Navidad, nunca ha sido noche completa, ni puede ser noche completa en ninguna alma humana.[2]

Pero es un estudio en la negrura de la noche el del alma de Judas. Nos parece avanzar pisando bocanadas sueltas de lava ardiente cuando nos asomamos al borde del cráter y temblando echamos una mirada a sus profundidades. Y, con todo, allí, muy cerca, nos hemos hallado, no sólo Pedro en la noche de su negativa, sino muchos de nosotros, excepto aquellos cuyos ángeles han estado siempre mirando la faz de nuestro Padre en el cielo. Y, con todo, en nuestra debilidad, ¡nosotros hemos llorado sobre ellos! Allí, muy cerca, hemos estado nosotros, no en las horas de nuestra debilidad, sino en las de nuestra acerba tentación, cuando la ráfaga de la duda casi ha apagado el pábilo que vacilante aún humeaba, o la borrasca de la pasión

2. Esto, dejando aparte la cuestión del pecado excepcional contra el Espíritu Santo.

o de la voluntad propia casi ha quebrado la caña cascada. Pero Él ha orado por nosotros, y a través de la noche vino al páramo desolado y a la altura pedregosa la luz de su presencia, y por encima de la tormenta enfurecida se hizo oír la voz de Aquel que ha venido a buscar y a salvar a los que se habían perdido. Sin embargo, cerca de nosotros, allí mismo estaba el negro abismo, y nunca podemos olvidar que nuestro pie ya se estaba deslizando hacia la sima.

Un terrible estudio de la negrura de la noche el de Judas, y mejor hacerlo aquí, de una vez, desde el principio al fin. Sin duda captaremos algún vistazo del mismo otra vez, cuando la luz de las antorchas se proyecte sobre el rostro del traidor en Getsemaní; y una vez más cuando oigamos su voz en la asamblea de los arrogantes y sarcásticos consejeros de Israel, cuando se oigan sus pisadas sobre el pavimento de mármol de los patios del Templo, y el sonido de las treinta malditas piezas de plata despierten ecos, y la endecha de desesperación de su alma, y él huya de la noche de su alma a la noche que para siempre le circunda y le encierra. Pero esto tan rápidamente como podamos, después de este estudio presente, aunque breve, de su carácter y su historia.

Recordamos que «Judas, el hombre de Keriot», era, por lo que sabemos, el único discípulo de Jesús procedente de la provincia de Judea. Esta circunstancia —el que llevara la bolsa, es decir, fuera el tesorero y administrador de los reducidos bienes materiales de Cristo y sus discípulos—, y el que fuera a la vez un hipócrita y un ladrón (Juan 12:5, 6), esto es todo lo que sabemos de cierto de su historia. Por la circunstancia de que había sido designado a este cargo de confianza en la comunidad apostólica, podemos colegir que tiene que haber sido bien visto por los demás, como un hombre prudente y un buen administrador. Y probablemente no hay razón para dudar que poseía el don natural de la administración o del «gobierno» (κυβέρνησις) (1ª Corintios 12:8). La pregunta de por qué Jesús le dejó «la bolsa» cuando sabía que era un ladrón —lo que, según creemos, no había sido desde el principio y sólo pasó a serlo en el curso del tiempo y en el progreso de su desengaño— queda mejor contestada con otra: ¿Por qué desde el principio Jesús le permitió que la llevara? No es sólo porque era el más apto —probablemente apto en absoluto— para esta obra, sino también por compasión hacia él en vista de su carácter. El ocupar a un hombre en aquello en que es más provechoso, significa apartarle de las cavilaciones, insatisfacción, alienación y, eventualmente, apostasía. Por otra parte, hay que admitir que, como la mayoría de las tentaciones de nuestra vida nos vienen de aquello por lo que tenemos más aptitud, cuando Judas se sintió alienado e infiel en su corazón, esto mismo pasó a ser su mayor tentación, y, cier-

tamente, apresuró su ruina. Pero sólo *después* que él había fallado interiormente. Y así, como siempre ocurre en circunstancias similares, las mismas cosas que podrían haber sido la máxima bendición pasaron a ser su mayor maldición, y el juicio de endurecimiento se cumple por medio de aquello que en sí mismo es bueno. Ni podía quitársele más tarde la «bolsa» sin hacer patente el caso a los demás y precipitar su destrucción moral. Y así hubo que dejarle que el proceso de maduración interna siguiera hasta que estuvo listo para la siega.

Este mismo don de «gobierno» en Judas puede ayudarnos a comprender en qué forma puede haber sido atraído a Jesús, y por medio de este proceso, cuando se sintió separado, llegó a terminar en este terrible pecado que él mismo se había preparado. El «don de gobierno», en su aspecto activo, implicaría el *deseo* de tenerlo. A partir de aquí sólo hay un paso a la ambición en su peor aspecto, el *egoísmo*, apenas uno, sólo que bajo diferentes premisas morales. Judas fue atraído a Jesús como el Mesías *judío*, y creyó en Él como tal, posiblemente con sinceridad y ardor; pero esperaba para Jesús el éxito, el resultado y los triunfos del Mesías judío, y también esperaba participar en los mismos de modo personal y pleno. Lo arraigados que estaban estos sentimientos incluso en los discípulos más generosos, mejores y más puros de Jesús, lo vemos en la petición de la madre de Juan y Jacobo en favor de sus hijos, y la pregunta de Pedro: «¿Qué tendremos nosotros?» Tiene que haber sido muy triste la soledad moral y la humillación para Aquel que se encarnó y vivió y murió vaciándose a sí mismo, al estar asociado con discípulos, incluso los más íntimos, que en este sentido no podían velar con Él ni una hora, y esto al final de su ministerio. Y en Judas todo esto tiene que haber sido cien veces más que en aquellos que estaban en el verdadero corazón de Cristo.

Judas, en la convicción que hemos descrito, se unió al movimiento a su mismo comienzo. Entonces las multitudes en Galilea seguían sus pasos y observaban cada una de sus apariciones; estaban pendientes de sus labios en la Sinagoga o en el monte; acudían a Él de las ciudades y aldeas; le llevaban sus enfermos y presenciaban atónitos cómo vencía a los demonios, que luego daban testimonio de su poder divino. Era la primavera del movimiento, y todo era promesa, tierra, gente, discípulos. El Bautista, que se había inclinado ante Él y que daba testimonio de Él, todavía elevaba su voz y proclamaba la proximidad del Reino. Pero el pueblo se había vuelto tras Jesús, y Él los había ganado. Y ¡qué poder había en su rostro y en su obra, en su mirada y sus hechos! Y Judas también había sido uno de ellos; en su primera misión habían recibido poder de sujetar a los demonios. Pero paso a paso había entrado el desengaño. Juan fue decapitado, sin ser

vengado; por el contrario, Jesús mismo se retiró. Este constante retirarse, fuera del alcance de los enemigos o del éxito —casi en constante huida— incluso cuando querían hacerle rey; su negativa a mostrarse abiertamente, fuera en Jerusalén, como le habían dicho sus mismos hermanos, o en otra parte; esta constante repetición de palabras desalentadoras a sus discípulos cuando ellos iban a Él entusiasmados y esperanzados por algún éxito; esta enemistad creciente de los líderes de Israel, y el que rehusara mostrar una señal del cielo a los fariseos, a lo que éstos le habían retado tantas veces, algo que algunos incluso consideraban un fracaso por su parte; finalmente, y por encima de todo, su constante y creciente referencia a la vergüenza, desastre y muerte, ¿qué significaba todo aquello sino el desengaño de todas las esperanzas y expectativas que habían hecho de Judas un discípulo de Jesús al principio?

Él, que conocía a Jesús no sólo en sus palabras y hechos sino incluso en sus pensamientos íntimos, incluso su comunión noches enteras con Dios en la ladera de las montañas, no podía creer seriamente, como explicación de todo, en la burda acusación farisaica de que era un agente satánico. No obstante, desde el punto de vista judío, apenas podía hallar otra explicación plausible a su poder milagroso. Pero a medida que el aspecto moral y espiritual del Reino de Cristo fue haciéndose más aparente, incluso al intelecto más romo, el amargo desengaño de sus pensamientos y esperanzas mesiánicas debe haber continuado aumentando en proporción al proceso de alienación moral, inevitablemente conectado con su resistencia a sus manifestaciones espirituales, continuado e incrementado. Y así el apartamiento y alienación mental y moral fueron avanzando juntos, afectando el uno a la otra. Y si tuviéramos que dar el momento definido en que empezó el proceso de desintegración, por lo menos de modo sensible, señalaríamos la mañana del sábado en Capernaum, cuando Cristo había predicado sobre su carne como comida del mundo, y tantos de sus adherentes dejaron de seguirle; es más, cuando la levadura había trabajado incluso en sus discípulos, y Él se dirigió a ellos con la pregunta: «¿Intentáis también iros vosotros?» Pedro venció al captar el elemento moral, porque era afín a él y a los otros verdaderos discípulos: «¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna.» Pero este elemento moral era el mismo arrecife en que naufragó Judas. Después de esto, todo fue de mal en peor. Vemos desilusión en su rostro cuando no sube al monte de la Transfiguración, y desilusión en el fracaso en curar al muchacho lunático. En las disputas por el camino, en las pugnas por quién sería el mayor entre ellos, en las miserias de los malentendidos y la locura realista de sus preguntas o respuestas, nos parece oír el eco de su voz, para ver el resultado de su influencia, la levadura de

su presencia. Y en todo ello notamos el descenso apresurado de su curso, incluso en el momento en que, en contraste con el profundo amor de María, pone delante de nosotros, sin máscara, sin corazon, hipócrita y lleno de odio, su frustrada ambición rondando al egoísmo, y éste deslizándose a la codicia, incluso hasta el crimen de robar lo destinado a los pobres.

Porque cuando una ambición que sólo reposa sobre el egoísmo cede, hay allí cerca el deseo burdo de la codicia, como la pasión más cercana, una expresión más baja aún de aquella otra forma de egoísmo. Cuando la fe mesiánica de Judas cedió al desengaño completo, el carácter moral y espiritual de la enseñanza de Cristo le afectaría en sentido negativo, no positivo; en antipatía, no simpatía. Así, lo que debiera haber abierto la puerta de su corazón, sólo la cerró más a piedra y lodo. Su adhesión a la persona de Jesús habría pasado a ser odio verdadero, aunque sólo de un carácter temporal; y la intensidad exorbitada de una naturaleza oriental lo habría prendido todo en llamas. Así, cuando Judas perdió su precario punto de apoyo, fue deslizándose hacia el abismo sin fondo. El único agarradero donde podría haberse sostenido habría sido la pasión de su alma. Cuando echó mano de ella, cedió, cayó con él en la profundidad insondable. Todos tenemos alguna pasión dominante; y si perdemos pie —¡que Dios no lo permita!—, nos agarraríamos a esta pasión, y si cediera, nos hundiríamos con ella en la oscuridad eterna.

En aquel día primaveral, en el reposo tranquilo de Betania, cuando el Maestro se había despedido con tristeza y solemnidad del cielo y de la tierra, de los amigos y discípulos, y les dijo lo que había de suceder sólo dos días más tarde, en la Pascua, todo quedó decidido en el alma de Judas. «Satanás entró en él». Cristo sería crucificado; esto era algo cierto. En el cataclismo general, Judas estaba decidido a sacar algo por lo menos. Y así, en aquella misma tarde, los dejó allí, buscando la compañía, no de los que estaban reunidos en lugar corriente y vulgar, sino en el palacio del Sumo Sacerdote. Incluso esto indica que era una reunión no oficial, consultiva más bien que judicial. Porque era uno de los principios de la Ley judía que en casos criminales la sentencia debía ser pronunciada en el lugar regular de reunión del Sanedrín (Ab. Zar. 8 *b*, línea penúltima). Se puede sacar la misma conclusión por la circunstancia de que el capitán de la guardia del Templo y sus inmediatos subordinados parecen haber sido parte de aquel concilio (Lucas 22:4), sin duda para acordar las medidas de la detención real de Jesús. Había habido una reunión y consulta similar previa cuando las noticias de la resurrección de Lázaro habían llegado a las autoridades de Jerusalén (Juan 11:47, 48). La resolución práctica adoptada en aquella reunión, al parecer había sido que a partir de entonces debía vigilarse atentamente cada uno

de los movimientos de Cristo, y que cada uno de ellos, así como los nombres de sus amigos y los lugares de sus retiros secretos, debían ser comunicados a las autoridades, con miras a su detención en el momento apropiado (Juan 11:57).

Fue probablemente en obediencia a estas instrucciones que el traidor se presentó aquella tarde en el palacio del Sumo Sacerdote, Caifás. Los que estaban reunidos allí eran los «principales» de los sacerdotes —sin duda, los oficiales del Templo, jefes de los cursos de los sacerdotes, y otros relacionados con la familia del Sumo Sacerdote, que constituían lo que tanto Josefo como el Talmud designan como el Consejo Sacerdotal—. Todo lo relacionado con el Templo—su ritual, administración, orden y leyes— estaría en sus manos. Además, era natural que el Sumo Sacerdote y su concilio fueran el medio regular oficial entre las autoridades romanas y el pueblo. En cuestiones que les afectaran —no meros delitos comunes, sino crímenes políticos (tales como el que deseaban hacer ver era el movimiento de Jesús)— o que afectaban al *status* de la religión establecida, los sacerdotes oficiales, naturalmente, serían las personas que apelarían, en conjunción con los miembros del Sanedrín, a las autoridades seculares. Esto, al margen de la cuestión —a la cual nos referiremos luego— de qué lugar tenían los principales sacerdotes en el Sanedrín. Pero en aquella reunión en el palacio de Caifás, además de estos principales sacerdotes, también estaban reunidos los principales miembros del Sanedrín (escribas y ancianos). Estaban deliberando en qué forma podía ser arrestado Jesús con sagacidad y dársele muerte. Es probable que todavía no hubieran establecido ningún plan definido. Sólo habían llegado a la conclusión —probablemente como resultado de las aclamaciones populares de su entrada en Jerusalén y de lo que había acontecido desde entonces– de que no debía hacerse nada durante la fiesta, por temor a algún tumulto popular. Conocían muy bien el carácter de Pilato, y que en un tumulto así todos los afectados —tanto los líderes como los dirigidos—, podían ser objeto de una venganza terrible.

Tiene que haber sido un gran alivio el ver al traidor que se presentaba ante ellos con sus proposiciones, a pesar de su perplejidad. Sin embargo, la recepción que se le hizo no fue, quizá, lo que Judas esperaba. Probablemente creería que le tratarían como a un poderoso aliado. Ellos, realmente, estaban «contentos, y acordaron darle dinero» cuando él prometió seguir sus pasos y observar cuándo se presentaba la oportunidad que ellos buscaban. En realidad, la oferta del traidor cambió todo el aspecto de la cosa. Lo que antes temían intentar, ahora parecía fácil y seguro. No debían dejar perder una oportunidad así. Es más, podría parecerles ver, en la defección de Judas, como si la insatisfacción y el desengaño hubieran empezado a extenderse

en el círculo más íntimo de los discípulos de Cristo. No obstante, trataron a Judas no como a un asociado honorable, sino como a un delator vulgar y un traidor despreciable. Esto no sólo era natural, sino que, dadas las circunstancias, era la política más prudente, tanto para salvar su propia dignidad como para mantener al traidor seguro bajo sus manos. Y, después de todo, se podía decir, como para minimizar sus servicios, que Judas no podía hacer mucho realmente por ellos: sólo mostrarles cómo podían capturarle sin que se diera cuenta la multitud, y evitar un posible tumulto en el momento de su detención. ¡Tan poco entendían a Cristo! Y Judas tuvo que decirlo claramente, con lo que se vendió a sí mismo además de al Maestro. «¿Qué me daréis?» Era en cumplimiento literal de la profecía (Zacarías 11:12) que ellos «pesaron» para él[3] del mismo tesoro del Templo las treinta monedas de plata (unas cuatro libras esterlinas). Y aquí podemos señalar que hay siempre un terrible literalismo en las profecías del juicio, en tanto que las de bendición exceden con mucho las palabras de la predicción. Y, con todo, era seguramente tanto en desprecio al traidor como de Aquel a quien él había vendido que ellos pagaron el precio legal de un esclavo. ¿O bien significaba esto alguna clase de ficción legal, de modo que al comprar la persona de Jesús al precio de un esclavo pudieran, después, entregarlo a las autoridades seculares? Estas ficciones para salvar la conciencia con una disquisición lógica no eran raras, y el caso de los inquisidores que entregaban a los condenados herejes a las autoridades seculares será recordado fácilmente. Pero, en verdad, Judas no podía ahora escapar de sus redes. Aunque le hubieran ofrecido cinco o diez, estaba en sus manos. Como sea, permanece el hecho de que el Señor fue pagado con dinero del Templo que estaba destinado a la compra de los sacrificios, y que Él, que había tomado la forma de siervo (Filipenses 2:7), fue vendido y comprado por el precio legal de un esclavo (Éxodo 21:32). Y esto tiene valor simbólico.

A pesar de todo, Satanás tenía que entrar una vez más en el corazón de Judas en aquella cena, antes que pudiera realizar finalmente su acto (Juan 13:27). Pero incluso en este caso creemos que sólo fue de modo temporal, no de modo definitivo, porque, después de todo, era un ser humano, como somos todos a este lado de la eternidad, y su conciencia todavía trabajaba en él. Con este elemento él no había contado en su trato en el palacio del Sumo Sacerdote. Al ser Jesús condenado al día siguiente, esto exigiría una cuenta terrible. Aquella noche en Getsemaní no se borró nunca más de su alma. En las tinieblas que le iban rodeando, cada vez más espesas, el único

3. Probablemente ésta era la costumbre en los pagos públicos.

resplandor que las penetrara tiene que haber sido el rostro pálido, a la luz de las antorchas, del divino Maestro. En la quietud terrible antes de la tormenta tiene que haber oído sólo estas palabras: «¿Con un beso entregas al Hijo del Hombre?» (Lucas 22:48). Judas no odiaba a Jesús entonces —no odiaba nada; lo odiaba todo—. Desesperado, la tormenta se abatió sobre su alma desengañada y lo aniquiló. No había nadie a quien apelar ni en el cielo ni en la tierra; nadie, ángel u hombre, estuvo a su lado. Ni los sacerdotes que le habían pagado el precio de la sangre quisieron saber nada de él, ni aun de las treinta piezas de plata, el dinero de sangre de su Maestro y de su propia alma; incluso como la moderna Sinagoga, que aprueba lo que se hizo, pero de aquel acto ¡no quiere saber nada de él! Con su «A nosotros, ¿qué? ¡Allá tú!» le despidieron otra vez a sus tinieblas. Pero la conciencia no callaba. Cada vez más insistente resonaba en sus oídos el sonido que hicieron al caer las monedas sobre el pavimento del Templo, junto con sus propias palabras: «He pecado, entregando sangre inocente».

La tormenta arreciaba en su furia. Al rasgarse una nube le pareció ver la figura pálida de Cristo, sereno, plácido, como lo había visto aquella noche dormido en el bote en el lago de Galilea. Jesús, entonces, se levantó y ordenó que los elementos enfurecidos se calmaran. ¡Paz! ¿Qué paz había para él ahora, en el cielo o en la tierra? Y otra vez vio a Cristo, coronado de espinas, con sus manos y sus pies horadados. ¡Y esto lo había hecho él, Judas, a su propio Maestro! Y una vez más se desvaneció la visión, para reaparecer esta vez con la figura de Jesús envuelta en su sudario, mecida por las olas; y a ellas se lanzó Judas. Las aguas se cerraron tras él en un silencio eterno.

. . . .

En la mañana lívida que iluminaba la otra orilla adonde le arrojó el oleaje se encontró con los ojos amantes de Jesús interrogándole. ¡Aquella mirada que él conocía tan bien! Ahora tenía que dar cuenta de sus hechos en la carne.

. . . .

Y ¿puede haber compasión eterna para el hombre que entregó a Cristo?

IX

El quinto día de la semana de Pasión. «¡Preparadnos la Pascua!»

Mateo 26:17-19; Marcos 14:12-16; Lucas 22:7-13; Juan 13:1

Cuando el traidor regresó de Jerusalén el miércoles por la tarde, la Pascua, en el sentido popular y canónico, aunque no en el sentido bíblico, estaba allí mismo. Empezaba el 14 de Nisán, esto es, al aparecer las primeras tres estrellas al anochecer del miércoles (el anochecer de lo que había sido el 13), y terminaba con las primeras tres estrellas del jueves por la noche (el atardecer de lo que había sido el 14 de Nisán). Como éste es un punto en extremo importante, es bueno que aquí citemos el lenguaje preciso del Talmud de Jerusalén (Jer. Pes. 27 *d*, línea penúltima): «¿Cuándo es la *Pesach* (Pascua)?[1] En el 14 de Nisán» (*Ba–Pesach* = inicio de la Pascua). Y así Josefo describe la fiesta como de ocho días (Ant. ii. 15, 1), evidentemente contando el 14, y su término al final del 21 de Nisán. La ausencia, por tanto, del traidor en estos momentos tan cercanos a la fiesta sería menos notada por los demás. Podían hacerse las preparaciones necesarias, incluso en el caso de que hubieran de ser huéspedes en alguna casa, ellos no sabían

1. La pregunta es puesta en conexión con Pes. i. 8.

cuál. Esto, naturalmente, afectaría a Judas. Además, por las conversaciones previas, es posible que consideraran que «el hombre de Keriot» de buena gana evitaría oír lo que el Señor les había estado diciendo aquel día y que ahora llenaba sus mentes y corazones.

Todo Israel estaba pensando en la fiesta. Durante el mes anterior había sido el tema de la discusión en las Academias, y, por lo menos los dos sábados previos, el tema de la predicación en las Sinagogas (Jer. Pes. 27 *b*, hacia el fin). Todo el mundo iba a Jerusalén, o tenía algunos de sus deudos allí, o por lo menos observaba las comitivas festivas que iban a la metrópolis del Judaísmo. Era una reunión del Israel cosmopolita, el recordatorio de la noche de nacimiento de la nación, y de su éxodo, en que se encontraría a los amigos alejados y se hacían nuevos amigos; en que se traían las ofrendas debidas desde hacía tiempo y se obtenía la purificación; y todos adoraban en aquel Templo grande y glorioso, con su ritual espléndido. Los sentimientos nacionales y religiosos eran agitados en relación con la primera liberación y, con miras al futuro, la liberación final. En este día un judío podía muy bien gloriarse de ser judío. Pero no hemos de insistir en estos pensamientos, ni intentar una descripción general de la fiesta. Más bien intentaremos seguir de cerca las pisadas de Cristo y sus discípulos, y ver o saber lo que hacían y veían en aquel día.

Para cuestiones eclesiásticas parece que Betfagé y Betania quedaban incluidos en Jerusalén. Pero Jesús tenía que celebrar la fiesta en la misma ciudad, aunque, si su propósito no hubiera sido interrumpido, habría pasado la noche fuera de los muros.[2] Las primeras preparaciones para la fiesta comenzarían poco después del regreso del traidor. Porque en el atardecer (del 13 de Nisán) comenzaba el día 14, con una búsqueda solemne hecha con una vela por toda la casa, para hallar cualquier rastro de levadura que pudiera haber quedado escondida o caído de modo accidental. Si se encontraba, era puesta en un lugar seguro, y después destruida con el resto. En Galilea había la costumbre de abstenerse totalmente de trabajar; en Judea, el día se dividía, y el trabajo real cesaba sólo al mediodía, aunque no se emprendía nada nuevo ya en la mañana. Esta división del día para propósitos festivos era una adición rabínica; y, como modo de circunvenirla, se fijaba una hora antes del mediodía, después de la cual no se podía comer nada con levadura. Los más estrictos se abstenían de ello incluso una hora antes (las diez), para estar seguros de que no pasarían por alto y cruzarían la línea de prohibición del mediodía. Pero había poco peligro real de esto, ya que, a modo de notificación pública, se ponían dos tortas de ofrenda de acción

2. Comp. Mateo 26:30, 36; Marcos 14:26, 32; Lucas 22:39; Juan 18:1.

de gracias profanadas sobre un banco en el Templo, y cuando se quitaba una se indicaba que había pasado el tiempo en que se podía comer algo leudado; al quitar la otra, había llegado el momento de destruir toda levadura.[3]

Fue probablemente después de la primera comida, y cuando había cesado el comer algo leudado, que Jesús empezó las preparaciones para la Cena pascual. Juan, que, en vista de los detalles de los otros Evangelios, resume y, en cierto sentido, casi pasa por alto los sucesos externos para que el relato no nos distraiga de las enseñanzas más importantes que él sólo registra, nos dice simplemente, a modo de prefacio y explicación —tanto de la «Última Cena» como de lo que siguió—, que Jesús, «sabiendo que su hora había llegado y que debía partir de este mundo para ir al Padre[4]... habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin».[5] Pero el relato de Lucas de lo que sucedió realmente, siendo en algunos puntos el más explícito, requiere ser estudiado cuidadosamente, y esto sin pensar en las posibles consecuencias con respecto a la armonía de los Evangelios. Es casi imposible imaginar nada más evidente que el hecho de que Lucas quiere que entendamos que Jesús estaba a punto de celebrar la cena pascual judía corriente. «Llegó el día de los panes sin levadura, en el cual se debía sacrificar el cordero de la pascua» (Lucas 22:7). La designación es exactamente la del comienzo de la Pascua, que, como hemos visto, era el 14 de Nisán, y la descripción, la de sacrificar el cordero pascual. Lo que sigue está exactamente en consonancia con ello: «Y Jesús envió a Pedro y a Juan, diciendo: Id, preparadnos la pascua para que la comamos.» Luego ocurren estas tres noticias en el mismo relato: «Y prepararon la pascua» (v. 13). «Cuando llegó la hora, se reclinó a la mesa [como era costumbre en la cena pascual], y con él los apóstoles» (v. 14); y, finalmente, estas palabras suyas: «¡Cuánto he deseado comer con vosotros esta pascua!» (v. 15). Y con esto

3. El Talmud de Jerusalén da los detalles más minuciosos de los lugares en que debía hacerse la búsqueda. ¡Un rabino proponía que debía repetirse varias veces! Si se había omitido en el atardecer del 13, debía hacerse antes del mediodía del 14.

4. Estas frases ocurren frecuentemente en los escritos judíos sobre la muerte: «la hora había llegado», «partir de este mundo». Así en el Targum sobre Cantares 1:7: «cuando había llegado la hora en que Moisés había de partir de este mundo»; Shem. R. 33: «hora en que el tiempo llegó para nuestro padre Jacob en que debía partir de este mundo».

5. Estas palabras pueden también ser traducidas «los amó hasta lo sumo». Pero parece más natural entender que «habiéndolos amado» se refiere a los dichos y hechos previos de Cristo —como si dijéramos, el resumen de todo el pasado, como Mateo 26:1: «cuando Jesús hubo terminado todos estos dichos»—, y la otra cláusula («los amó hasta el fin») se refiere a la manifestación final y máxima de su amor; el uno siendo el *terminus zquo*, el otro, el *terminus ad quem*.

está plenamente de acuerdo el lenguaje de los otros dos sinópticos (Mateo 26:17–20 y Marcos 14:12–17). No hay posibilidad de explicar estos hechos de otra manera. La sugerencia de que en aquel año el Sanedrín había aplazado la cena pascual del jueves por la noche (el 14–15 de Nisán) al viernes por la noche (15–16 de Nisán), para evitar que el sábado siguiera al primer día de la fiesta —y que el cordero pascual, por tanto, había sido comido aquel año el viernes, la noche del día en que Jesús fue crucificado—, es una suposición que no tiene apoyo ninguno en la historia de la tradición judía. Igualmente insostenible es que Cristo hubiera celebrado la cena pascual un día adelantado del resto del mundo judío, una suposición que es incompatible con las palabras claras de los Sinópticos, y, además, imposible, puesto que el cordero pascual no podía haber sido ofrecido en el Templo, y por tanto no se habría celebrado una cena pascual fuera del tiempo regular. Pero quizás el intento más extraño de reconciliar la afirmación de los Sinópticos con lo que se supone incompatible con ella en el relato de Juan (18:28) (ver explicación en cap. XIV) es que cuando el resto de Jerusalén, incluido Cristo y sus apóstoles, participó de la cena pascual, los principales sacerdotes habían sido interrumpidos o impedidos de hacerlo por los procedimientos legales contra Jesús; y que de hecho no la habían tocado cuando no quisieron entrar en la sala de juicio de Pilato (Juan 18:28); y que después de esto fueron a comerla, «haciendo de la cena un desayuno».[6] Aparte de otras objeciones a esta extraordinaria hipótesis, bastará decir que esto habría sido absolutamente contrario a una de las instrucciones más claras de la rúbrica, que es: «La pascua sólo se puede comer durante la noche, y no más tarde de medianoche» (Sebbach. v. 8).

Fue, pues, con la intención de preparar la cena pascual ordinaria que el Señor envió ahora a Pedro y a Juan (Lucas 22:8). Por primera vez los vemos aquí juntados por el Señor, estos dos que después habían de estar unidos, el uno con los sentimientos más profundos, el otro con la acción más rápida. Y su pregunta sobre *dónde* quería Él que prepararan la comida pascual, nos da un breve vislumbre en las relaciones mutuas entre el Maestro y sus discípulos; que Él era todavía el Maestro, incluso en su conversación más íntima, y les decía exactamente lo que necesitaba que se hiciera; y ellos no se atrevieron a hacer ninguna pregunta de antemano (mucho menos proponer nada o interferir), sino que tenían simple confianza y absoluta sumisión con respecto a todas las cosas. La orden que les dio el Señor, aunque evidenciando una vez más a ellos, como a nosotros, el conocimiento previo de

6. Archidiácono Watkins (en Excursus *F*, en obispo Ellicott: «Commentary on the N.T.», Evangelio de San Juan).

Cristo, tenía también su profundo significado humano. Evidentemente, ni la casa en que se celebró la Pascua ni el dueño de la misma tenían que ser mencionados de forma que lo oyera Judas. Aquella última comida, con su institución de la Santa Cena, no debía ser interrumpida, ni su último retiro traicionado, hasta que todo hubiera sido dicho y hecho, hasta la última oración en la agonía de Getsemaní. No es probable que nos equivoquemos si vemos en esta combinación de presciencia con prudencia la expresión de lo divino y lo humano: las «dos naturalezas en una persona». El signo que Jesús dio a los dos apóstoles nos recuerda el que Samuel había usado para transmitir certidumbre e instrucciones a Saúl (1º Samuel 10:3). Al entrar en Jerusalén encontrarían a un hombre —evidentemente un siervo— que llevaría un cántaro de agua. Sin decirle palabra, tenían que seguirle y, al llegar a la casa, dar su mensaje al propietario[7]: «El Maestro dice: Mi tiempo ha llegado; en tu casa voy a celebrar la pascua con mis discípulos. ¿Dónde está el aposento en que pueda comer la pascua con mis discípulos?» (Lucas).

Hay dos cosas aquí que merecen atención. Los discípulos no recibieron instrucciones de pedir el «aposento alto» o principal, sino por lo que se puede traducir, por falta de una palabra mejor, por «sala» —*κατάλυμα*, el lugar de la casa en que eran descargadas las bestias de carga, y se colocaban el calzado y báculos, los vestidos llenos de polvo y cargas—, si bien un aposento, sin duda uno común, ciertamente no el mejor. Excepto en este lugar (Marcos 14:14; Lucas 22:11), la palabra sólo ocurre como la designación del «albergue» u «hostería» (*κατάλυμα*) en Belén, donde la Virgen-Madre dio a luz a su primogénito, y lo pusieron en un pesebre (Lucas 2:7). Había nacido en una «hostería» —*Katalyma*—, y estaba contento con pedir para su última comida una *Katalyma.* Sólo que —y esto debe hacerse notar de modo secundario—: «Mi *Katalyma.*» Era una práctica común que más de un grupo participara de la cena pascual en el mismo apartamento[8] (Pes. vii. 13). En la multitud de los que se sentarían a la cena pascual esto era inevitable, porque todos participaban, incluidas las mujeres y los niños (Pes. viii. 1), con la excepción de los que eran levíticamente inmundos. Y aunque un grupo no podía consistir de menos de diez, no era mayor de lo que pudiera permitir por lo menos el recibir una porción pequeña del cordero pascual (Pes. viii. 2) —y sabemos lo pequeños que son los corderos en el Oriente—. Pero aunque Él sólo pidió poder celebrar su última comida en

7. Mateo le llama «cierto hombre» (*τὸν δεῖνα*). Los detalles hay que buscarlos en Marcos y Lucas, y recogerlos de estos Evangelios.

8. La Mishnah explica ciertas regulaciones para estos casos. Según el Targum Pseudo-Jon., un grupo no debía consistir de menos de diez personas; según Josefo (Guerras vi. 9. 3) de nos más de veinte.

la *Katalyma* —alguna sala abierta al patio abierto—, Cristo quería tener la suya propia —para sí mismo, para comer la pascua a solas con sus apóstoles—. Ni aun una compañía de discípulos —a los cuales, sin duda, pertenecía el propietario—, ni tampoco —déjese bien claro— la Virgen-Madre podían estar presentes, ser testigos de lo que pasaba, escuchar lo que se decía o estar presentes en la primera institución de su Santa Cena. Para nosotros esto también nos recuerda las palabras de san Pablo: «He recibido del Señor lo que yo os entrego a vosotros» (1ª Corintios 11:23).

No puede haber duda, dentro de lo razonable, de que, como ya se ha indicado, el propietario de la casa era un discípulo, aunque en las temporadas festivas se extendía ilimitada hospitalidad a los extranjeros en general, y ningún hombre en Jerusalén consideraba su casa como estrictamente propia, y menos aún la habría alquilado (Yoma 12 *a*; Megill. 26 *a*). Pero ningún extraño, como respuesta a un mensaje tan misterioso, habría renunciado, sin hacer más preguntas, a su mejor aposento. No sabemos si conocía a Pedro y a Juan; o si reconoció a Aquel que le enviaba el mensaje por el anuncio de que era «el Señor»; o bien por las palabras a las cuales su enseñanza había dado este significado: «que su hora había llegado»; o bien por el énfasis peculiar de su orden: «En tu casa [contigo] he de celebrar la pascua con mis discípulos» (compár. Marcos 5:41 y 10:18). No importa mucho cómo sucedió el caso, pero, en realidad, produce la impresión de que el propietario de la casa, si bien no había esperado la llamada, se consideró preparado para ella. Era la última petición del Maestro, y ¿cómo podía rehusarla? Pero hizo más que cumplir lo requerido. El Maestro sólo pedía el «albergue», o sea, una «sala». Pero el díscipulo de nombre desconocido le asignó «el aposento alto», la mejor habitación, la más honrada, la más retirada y quieta, la *Aliyah*, a la que se llegaba por unas escaleras exteriores, y de la que se podía partir sin pasar por la casa. Y «el aposento alto» era «grande», «amueblado y listo» (Marcos). De fuentes judías sabemos que el comedor promedio tenía unos quince pies en cuadro (Babha B. vi. 4); la expresión «amueblado», sin duda, se refiere al arreglo de sofás o canapés alrededor de la mesa, excepto el extremo; era una norma que había que participar de esta cena en una postura *reclinada* —incluso los más pobres—, para indicar reposo, seguridad y libertad,[9] en tanto que el término «listo» o «preparado» parece indicar que había provisión de todo lo requerido para la fiesta. En este caso, todo lo que los discípulos tenían que preparar era el cordero pascual, y quizá la primera *Chagigah*, o sacrificio festivo (ver

9. El Talmud dice que los esclavos acostumbraban a tomar sus comidas de pie, y que este reclinarse indicaba, más bien, que Israel había pasado de la esclavitud a la libertad.

cap. XIV), que si el cordero pascual mismo no fuera suficiente para la cena, se añadía a ella. Y aquí hemos de recordar que era indicado el ayunar hasta la cena pascual —según explica el Talmud de Jerusalén (Pes. x. 1)—, para que se disfrutara mejor de la cena.

Quizá no sea prudente intentar apartar el velo que cubre a este «cierto hombre» innominado que tuvo el privilegio de ser el último anfitrión del Señor y el primer anfitrión de su Iglesia, reunido dentro del nuevo lazo de comunión de su cuerpo y sangre. Y, con todo, es difícil abstenerse de especular. A nosotros por lo menos nos parece probable que era la casa del padre de Marcos (entonces todavía vivo), una casa grande, según vemos en Hechos 12:13. Porque la explicación más evidente de la introducción por Marcos solamente de un incidente así como el del joven que acompañaba a Cristo cuando fue arrestado, y que al huir de los que echaron mano sobre él dejó en sus manos la *sindoné* o vestido interior que se había echado encima cuando, despertado del sueño, había ido corriendo a Getsemaní, es que no era otro que Marcos mismo. Si es así, podemos entenderlo todo: cómo el traidor puede haber traído primero los guardas del Templo que habían acudido a arrestar a Cristo a la casa del padre de Marcos, donde se había celebrado la cena, y que, hallando que ya habían partido, le siguieron a Getsemaní, pues «Judas conocía el lugar, porque Jesús iba allí con frecuencia con sus discípulos» (Juan 18:1, 2); y que Marcos, sobresaltado en su sueño por la aparición de hombres armados, se habría puesto rápidamente la *sindoné* o túnica suelta y echado a correr tras ellos; luego, después de la huida de los discípulos, habría acompañado a Cristo, pero ante el intento de ellos de arrestarle también, se escapó dejando la túnica en manos de los guardas.

Si el punto de vista expresado es correcto, que el propietario de la casa había provisto todo lo que se necesitaba para la cena, Pedro y Juan hallarían allí el vino para las cuatro copas, las tortas de pan sin levadura y, probablemente también, «las hierbas amargas». De estas últimas había cinco clases (Pes. ii. 3), que eran mojadas una vez en agua salada o vinagre, y otra vez en una mezcla llamada *Charoseth* (un compuesto hecho de nueces, pasas, manzanas, almendras, etc.)[10] —aunque este *Charoseth* no era obligatorio—. El vino era el corriente del país, sólo rojo; se mezclaba con agua, generalmente en la proporción de una parte de vino y dos de agua.[11] La copa

10. Como es simbólico de la arcilla con que los hijos de Israel trabajaban en Egipto, la rúbrica requiere que sea espeso (Pes. 116 *a*).

11. La idea de que se trataba de «vino» no fermentado no hay ni que considerarla seriamente, aunque en la costumbre moderna no hay inconveniente en usarlo.

pascual se describe (según la rúbrica) con sus medidas específicas, aunque no siempre se observaba. Estando todo preparado, como suponemos, en el aposento alto amueblado, sólo faltaría que Pedro y Juan trajeran el cordero pascual y lo demás que se requiriera para la cena, y posiblemente también lo que se hubiera ofrecido como *Chagigah*, o sacrificio festivo, que podía ser comido en la cena. Si habían de traer este último, como es natural, los discípulos tenían que haber acudido a un servicio anterior en el Templo. En cuanto al cordero del que había que proveerse, su coste era muy reducido. Se cita como de unos tres peniques (Chag. i. 2). Sin embargo, el coste corriente es más probable que fuera una *Sela* o tres *Selaim*, es decir, unos dos chelines y medio (Menach. xiii. 8).

Si no nos equivocamos, estas compras ya habían sido hechas la tarde anterior por Judas. No es probable que ellos hubieran esperado hasta el último momento; ni que Él, que tan recientemente había condenado el tráfico en los patios del Templo, hubiera enviado a sus discípulos allí para comprar el cordero pascual, que habría sido necesario que pasara una inspección levítica, y en el día de la Pascua no habría habido tiempo para someterlo a este examen. Por otra parte, si Judas había hecho esta compra, vemos fácilmente el pretexto con que podía haber ido la tarde anterior a Jerusalén, y también que cuando caminó al mercado de ovejas hacia el Templo para que le inspeccionaran el cordero, podría haberse enterado de que los principales sacerdotes y los sanedristas estaban precisamente entonces en sesión en el palacio del Sumo Sacerdote, que estaba cerca.[12]

En el supuesto anterior, la tarea de Pedro y Juan habría sido ciertamente muy simple. Dejaron la casa de Marcos con el corazón apesadumbrado y lleno de preguntas. Una vez más tenían evidencia de que la mirada del divino Maestro escudriñaba el futuro con todos sus detalles. Habían hallado al siervo con el cántaro de agua, habían entregado el mensaje al dueño de la casa, y habían visto el gran aposento alto amueblado y listo. Pero esta presciencia de Cristo proporcionaba sólo una evidencia más de que lo que Él había predicho de su crucifixión inminente iba a ser cierto. Y ahora era la hora para el servicio y sacrificio ordinario de la tarde. Solía empezar hacia las 2.30 —el sacrificio diario de la tarde era, en realidad, ofrecido hasta una hora más tarde; pero en esta ocasión, a causa de la fiesta, el servicio era una hora antes—.[13] Hacia la una y media los dos apóstoles ascendieron el

12. Pero puede haber sido todo distinto; quizás el cordero ya había sido provisto por el propietario del «aposento alto», puesto que podía ser ofrecido por otro. Con todo, creemos que el relato dado en el texto se ajusta mejor con los relatos que hallamos en los Evangelios.

13. Si hubiera sido el anochecer del viernes al sábado, en vez de ser del jueves al viernes, habría sido dos horas más temprano. Ver la rúbrica en Pes. v. 1.

monte con el corazón acongojado, en medio de una multitud abigarrada de peregrinos que charlaban y cantaban alegremente. A ellos las sombras de la muerte ya los rodeaban. ¡Cuán pocos habría en aquella multitud que hubieran simpatizado con ellos; cuántos enemigos! Los patios del Templo estaban llenos de fieles de todas las naciones y partes del país. En el Patio de los Sacerdotes había gran número de sacerdotes y levitas vestidos de blanco, porque en aquel día los veinticuatro cursos estaban de servicio y todos podían ser llamados, aunque sólo el curso de aquella semana se encargaría aquella tarde del servicio ordinario, que precedía al de la fiesta. Casi de modo mecánico estarían presentes en las diversas partes del bien recordado ceremonial. Tiene que haber habido un significado peculiar para ellos —un significado triste— en las palabras del Salmo 81, cuando los levitas lo cantaron aquella tarde en tres secciones, interrumpiéndolo tres veces con el sonido agudo de las trompetas de plata de los sacerdotes.

Antes que fuera quemado el incienso para el sacrificio de la tarde, o que fueran despabiladas las lámparas del candelabro de oro para la noche, eran sacrificados los corderos de la pascua. Los fieles eran admitidos en tres divisiones dentro del Patio de los Sacerdotes. Cuando entraba la primera compañía, las inmensas Puertas Nicanor —que llevaban del Patio de las Mujeres al de Israel—, y las otras puertas laterales en el Patio de los Sacerdotes, eran cerradas. El triple trompetazo de los sacerdotes daba a entender que los corderos habían sido sacrificados. Esta tarea la hacía cada israelita por su cuenta. No podemos equivocarnos al suponer que Pedro y Juan estarían en la primera de las tres compañías en que los oferentes eran divididos; porque debían estar ansiosos de partir y volver a reunirse con el Maestro y sus hermanos en aquel aposento alto. El cordero de Pedro y Juan[14] había sido sacrificado. Los sacerdotes que oficiaban se hallaban de pie en dos filas, cerca del gran altar de los holocaustos. Cuando uno de ellos había recogido la sangre del cordero moribundo en un cuenco de oro, lo entregaba a su colega, recibiendo a su vez de él otro cuenco vacío, y de esta manera la sangre era pasada al gran altar, donde era lanzada de un chorro a la base del altar.[15] En tanto que esto tenía lugar, los levitas iban cantando la *Hallel* (Salmos 113 al 118). Recordemos que sólo era repetida por los fieles la

14. Aunque esto no tenga importancia práctica aquí, deberíamos recordar que Juan era un sacerdote.

15. Si suponemos que había una doble fila de sacerdotes para entregar la sangre, y varios para rociarla, o bien que la sangre de una de las filas de sacrificios era entregada a los sacerdotes de la fila opuesta, vemos que no podía haber dificultad en ofrecer el número de corderos suficientes para todas las «compañías», que consistían de diez a veinte personas.

primera línea de cada salmo; en tanto que a cada dos líneas respondían con un *Aleluya*, hasta el Salmo 118, en que, además de la primera línea, repetían estas tres líneas también:

> Oh Jehová, sálvanos ahora, te ruego;
> Te ruego, oh Jehová, que nos hagas prosperar ahora.
> Bendito el que viene en el nombre de Jehová.

Cuando Pedro y Juan repitieron estas líneas aquella tarde, las palabras tienen que haberles parecido profundamente significativas. Pero en su mente tiene que haber vuelto a resurgir aquella entrada triunfal en la ciudad unos pocos días antes, cuando Israel había saludado con estas palabras el Advenimiento de su Rey. Y ahora, ¿no era como si sólo hubiera sido una anticipación del himno, cuando la sangre del cordero pascual era derramada?

Ya no quedaba nada más que hacer. El sacrificio fue colocado en las tablas que descansaban sobre los hombros de Pedro y Juan, despellejado, limpiado, y las partes que habían de ser quemadas en el altar quitadas y preparadas para el holocausto. La segunda compañía de oferentes no habría avanzado mucho en el servicio cuando los dos apóstoles portadores del cordero se dirigían de vuelta al hogar de Marcos para hacer las preparaciones finales para la cena. El cordero sería asado en un asador de madera de granado, que atravesaba al cordero, ensartado por la boca, debiéndose tener cuidado en que mientras se asaba no tocara el horno. Todo lo demás tenía que ser preparado, naturalmente: la *Chagigah* (si era usada), las tortas no leudadas, las hierbas amargas, el plato de vinagre, y esto, con el *Charoseth*, sería colocado sobre una mesita que sería llevada y desplazada a voluntad; finalmente, había que preparar las lámparas festivas.

«Sería, probablemente, cuando el sol empezaba a declinar en el horizonte que Jesús y los otros diez discípulos descendieron una vez más del monte de los Olivos hacia la ciudad santa. Ante ellos yacía Jerusalén en su festivo atavío. Por todas partes había peregrinos que andaban apresurados. Tiendas blancas tachonaban el césped, avivado por las flores brillantes de la primavera temprana, o bien éstas se veían por los jardines, entre el verde plateado de los olivos. De entre los espléndidos edificios del Templo, blancos como la nieve con manchas de oro, que reflejaban los oblicuos rayos del sol, se elevaba el humo del altar de los holocaustos. Sus patios estaban llenos a rebosar de fieles que estaban ofreciendo, en su sentido real, sus corderos pascuales. Las calles estaban henchidas de forasteros, y los terrados cubiertos de personas que miraban, absorbiendo las vistas de la sagrada ciudad que tanto habían anhelado ver. Fue la última vista, durante el día, que el Señor libre, y sin trabas, captó de la santa ciudad, hasta después de su

resurrección. Una vez más, al acercarse la noche en que había de ser entregado, la miraría cuando ya asomaba la luna llena, con su luz pálida, incierta. Iba a morir en Jerusalén; para cumplir tipos y profecías, a ofrecerse Él mismo como el verdadero Cordero de Pascua: "el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo". Los que le seguían estaban ocupados con muchos pensamientos. Sabían que les aguardaban sucesos terribles, y poco antes les habían dicho que aquellos majestuosos edificios del Templo iban a quedar desolados, ni una piedra quedaría sobre otra piedra. Entre ellos, dando vueltas a sus planes siniestros, azuzado por el gran enemigo, se movía el traidor. Y, finalmente, ya se hallaban dentro de la ciudad. Su Templo, su puente regio, sus palacios espléndidos, sus mercados bulliciosos, sus calles con enjambres de peregrinos, todo ello lo conocían y lo observaban cuando se dirigían a la casa en que había preparado el aposento alto. Entretanto, la multitud descendía del monte del Templo, cada uno llevando sobre sus hombros el cordero del sacrificio, preparado para la cena pascual.»[16]

16. «The Temple and its Services», pp. 194, 195.

X

La cena pascual. La institución de la Cena del Señor

Mateo 26:17-19; Marcos 14:12-16; Lucas 22:7-13; Juan 13:1; Mateo 26:20; Marcos 14:17; Lucas 22:14-16; Lucas 22:24-30; Lucas 22:17, 18; Juan 13:2-20; Mateo 26:21-24; Marcos 14:18-21; Lucas 22:21-23; Juan 13:21-26; Mateo 26:25; Juan 13:26-38; Mateo 26:26-29; Marcos 14:22-25; Lucas 22:19, 20

El período designado como «entre las dos tardes» (Éxodo 12:6; Levítico 23:5; Números 9:3, 5), en que había de ser sacrificado el cordero de pascua, había pasado. No puede haber duda de que en el tiempo de Cristo se entendía como el intervalo entre el comienzo de la declinación del sol y lo que se consideraba la hora de su desaparición final (hacia las 6 de la tarde). Las primeras tres estrellas ya eran visibles, y el triple trompetazo de las trompetas de plata desde el monte del Templo había resonado por todo Jerusalén y cercanías, y había comenzado otra Pascua. En el «aposento alto», festivamente iluminado, de la casa de Marcos, el Maestro y los doce se hallaban todos reunidos ahora. ¿Fue en esta casa que tuvo lugar el último convite de Cristo y el primero de la Iglesia; en que fue instituida la Santa Cena con los apóstoles, de la que luego había de participar toda la Iglesia; el aposento en que platicó con ellos por última vez antes de su muerte, y aquel en que

se apareció a ellos por primera vez después de su resurrección; en que fue derramado el Espíritu Santo, y en el que la Iglesia acostumbraba al principio a reunirse para orar en común? (Hechos 12:12, 25). No sabemos si éste fue el lugar, y sólo podemos sugerirlo, aunque estos pensamientos nos conmuevan hasta el fondo del alma por lo que va asociado con ellos.

Según parece, o según podemos inferir, esta Pascua fue el único sacrificio que Jesús ofreció Él mismo. Recordamos, ciertamente, el primer sacrificio de la Virgen-Madre en su Purificación. Pero éste era el de ella. Si Cristo estuvo en Jerusalén en alguna Pascua antes de que empezara su ministerio público, naturalmente sería un invitado en alguna mesa, no el jefe de una compañía (que debía consistir por lo menos en diez personas). Por ello, Él no habría sido el oferente del cordero pascual. Y de las tres pascuas desde que había empezado su ministerio público, en la primera sus doce discípulos no habían aún sido congregados (Juan 2:13), de modo que Él no podía haber sido el jefe de una compañía; en tanto que en la segunda no estaba en Jerusalén, sino en los confines remotos de Galilea, en la frontera de Tiro y de Sidón, donde, como es natural, no podía ofrecerse ningún sacrificio (Mateo 15:21 y ss.). Así, el primer sacrificio y el último, el único que ofreció Jesús, fue éste, en el que, simbólicamente, se ofrecía a sí mismo. Además, el único sacrificio que Él presentó es el relacionado con la institución de su Santa Cena; y, también, la única purificación a la cual Él se sometió ocurrió en ocasión de su Bautismo: Él «santificó el agua del lavamiento místico del pecado». Pero qué significado adicional da esto a las palabras que Él dijo a los doce cuando se sentó con ellos a la Cena: «¡Cuánto he deseado comer esta pascua con vosotros antes de mis padecimientos!»

Y, en verdad, cuando pensamos en ello, podemos entender no sólo por qué el Señor no pudo haber ofrecido ningún otro sacrificio, sino que era muy apropiado que Él ofreciera esta Pascua, participando de su Cena conmemorativa, y relacionara su propia institución nueva con aquella que había venido señalando. Esta unión de lo antiguo con lo nuevo, el sacrificio simbólico que Él ofreció con el sacrificio real, la fiesta sobre el sacrificio con la otra fiesta sobre el único sacrificio, parece proyectar luz sobre las palabras con que continuó después de la expresión de su anhelo de comer aquella pascua con ellos. «Porque os digo que no la comeré ya más hasta que se cumpla en el Reino de Dios.» ¿Y no ha sido así que esta su última Pascua está relacionada con aquella otra fiesta en la que Él estará siempre presente con su Iglesia, no sólo como su alimento sino como el Huésped, siendo a la vez la Pascua y el que la dispensa? Con un sacramento empezó Jesús su ministerio: el de la separación y consagración en el Bautismo. Con un segundo sacramento terminó su ministerio: el de la reunión y comunión

en la Cena del Señor. Ambos estaban en su muerte; con todo, no como algo que tenía poder sobre Él, sino como una muerte que fue seguida por la resurrección. Porque si en el Bautismo somos sepultados con Él, también resucitaremos con Él; y si en la Santa Cena recordamos su muerte, es la de Aquel que ha resucitado otra vez; y si mostramos esta muerte, es hasta que Él vuelva otra vez. Y, así, esta Cena también señala hacia la Gran Cena al final de la consumación de su Reino.

Sólo ofreció un sacrificio el Señor. No estamos pensando ahora en la significativa leyenda judía, que relaciona casi cada gran suceso y liberación en Israel con la noche de la Pascua. Sino que la Pascua era, realmente, un sacrificio, pero distinto de todos los demás. No era de la Ley, porque fue instituido antes de que la Ley fuera dada o el Pacto ratificado por la sangre; es más, en un sentido era la causa y fundamento de todos los sacrificios levíticos y del mismo Pacto. Y no podía ser clasificada con ninguna de las diversas clases de sacrificios, sino más bien combinada con todos ellos, aunque distinta de todos. Tal como el sacerdocio de Cristo era real, aunque no según el orden de Aarón, así también el sacrificio de Cristo es real, aunque no según el orden de los sacrificios levíticos, sino según el de la Pascua. Y así como en la cena pascual todo Israel estaba reunido alrededor del cordero pascual en conmemoración del pasado, en celebración del presente, en anticipación del futuro y en la comunión en el Cordero, así también la Iglesia ha estado desde entonces reunida alrededor de su supremo cumplimiento en el Reino de Dios.

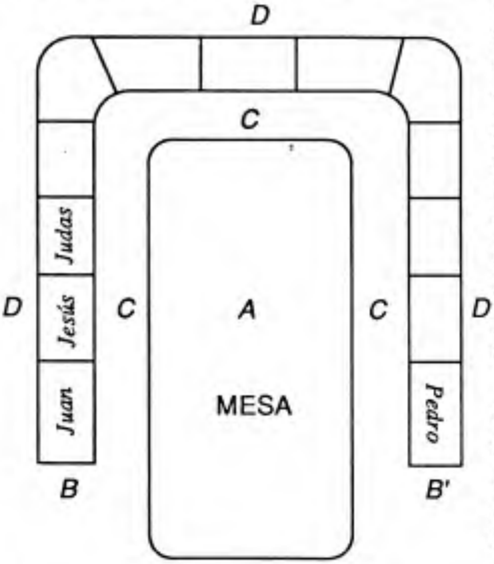
Es difícil decir hasta qué punto, no sólo del presente ceremonial, sino incluso el de la rúbrica para la cena pascual, tal como está contenido en los más antiguos documentos judíos, puede haber sido obligatorio en el tiempo de Cristo. El ceremonialismo se desarrolla rápidamente, demasiadas veces en proporción a la ausencia de vida espiritual. Probablemente en los primeros días, así como las ceremonias eran más simples, también había más latitud en su observancia, siempre y cuando los puntos principales del ritual fueran tenidos a la vista. Suponemos que, tal como estaba prescrito, todos aparecían en la cena pascual con atavío festivo. Sabemos también que, como requería la Ley judía, se reclinaban sobre almohadas alrededor de una mesa baja, cada uno reposando sobre su mano izquierda, para dejar la derecha libre. Pero el antiguo uso judío proyecta una luz extraña sobre la penosa escena con la cual había de empezar la cena. Aunque sea humillante tener que leerlo, y aun casi increíble, aquella cena empezó con «una disputa entre ellos sobre cuál debía ser considerado el mayor». No podemos tener duda que esta ocasión fue referente al orden de qué asientos les correspondía ocupar a la mesa. Sabemos que éste era un tema de disputa entre los fariseos,

y que reclamaban el derecho a sentarse según su rango.[1] Un sentimiento similar aparece ahora, por desgracia, en el círculo de los discípulos, y esto con ocasión de la Santa Cena del Señor. Aun cuando no tuviéramos otras indicaciones de ellos, deberíamos asociar, de modo instintivo, esta pugna con la presencia de Judas. Juan parece referirse a ello cuando, por lo menos de modo indirecto, empieza su relato con la noticia: «Y cuando cenaban, como el diablo ya había puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, que le entregase» (Juan 13:2). Porque aunque las palabras forman una introducción general a lo que sigue, y refieren la entrada de Satanás en el corazón de Judas la tarde previa, cuando él vendió a su Maestro a los miembros del Sanedrín, no dejan de tener su significación especial cuando se colocan en conexión con la Cena. Pero no nos hemos quedado con una conjetura general con respecto a la influencia de Judas en esta pugna. Creemos que hay amplia evidencia de que no sólo reclamó sino que en realidad obtuvo el sitio principal en la mesa al lado del Señor. Éste, según se ha explicado previamente, no era, como se ha creído en general, a la derecha sino a la izquierda de Cristo, no en dirección hacia abajo, sino hacia arriba respecto a Él, en los reclinatorios o almohadas en que se reclinaban.

Por los relatos de los Evangelios colegimos que Juan tiene que haberse reclinado junto a Jesús, a su derecha, puesto que de otro modo no habría podido reclinar su cabeza sobre el pecho de Él. Esto, como vamos a mostrar, sería en un extremo de la mesa, la cabeza de la mesa, o, para ser más preciso, el extremo de los reclinatorios. Porque, dejando a un lado todas las ideas convencionales, hemos de pensar que la mesa era oriental y, por tanto, baja. En el Talmud (B. Bath. 57 *b*) se describe la mesa de los discípulos de los sabios como cubierta por un mantel en dos terceras partes, con la otra tercera parte sin cubrir para depositar los platos. Hay evidencia de que esta parte de la mesa está fuera del círculo de los que están alineados a su alrededor. A veces se fijaba un anillo a la mesa, de modo que quedaba suspendida sobre el suelo, con lo que se preservaba de toda posible contaminación levítica. Durante la cena pascual era costumbre quitar de la mesa una parte del servicio; o si se considera esto un arreglo tardío, los platos por lo menos eran quitados y puestos otra vez. Esto haría necesario que el extremo de la mesa sobresaliera más allá de la línea de invitados que se reclinaban a

1. Wünsche (sobre Juan 13:2) se refiere a Pes. 108 *a*, y afirma de modo general que no se preservaba ningún rango en la mesa pascual. Pero el pasaje que cita no implica esto, sino que, sin distinción de rango, todos se sentaban a la misma mesa, pero no que el orden bien establecido de sentarse fuera infringido. El Talmud de Jerusalén no dice nada sobre el tema. El relato del Evangelio, naturalmente, de modo expreso afirma que hubo una disputa acerca del rango entre los discípulos.

su alrededor. Porque, como ya se ha dicho antes, se reclinaban a la mesa en el lado izquierdo, apoyados en la mano izquierda, los pies extendidos hacia atrás y hacia el suelo, y cada invitado ocupaba un diván o almohada separada. Por tanto, habría sido imposible colocar o quitar nada de la mesa desde detrás de los invitados. Por ello, era una necesidad que estuviera libre un extremo de la mesa, que no se cubría con el mantel y que sobresalía más allá de la línea de los que estaban reclinados a su alrededor. Podemos considerar una imagen de este arreglo. Alrededor de una mesa baja oriental, oval o bien elongada, dos partes estaban cubiertas por el mantel, de pie, o bien suspendida, con los divanes o almohadas ordenados en forma de una herradura prolongada, dejando libre un extremo de la mesa. Aquí A representa la mesa, B, B', respectivamente, los extremos de los dos renglones de divanes individuales donde los invitados se reclinaban sobre el lado izquierdo, con la cabeza (C) cerca de la mesa y los pies (D) extendidos hacia atrás y hacia el suelo.



Esto por lo que se refiere a la disposición de la mesa. Los documentos judíos son igualmente explícitos por lo que hace referencia a los invitados. Parece que había una regla bien establecida (Ber. 46 *b*; Tos. Ber. v.; Jer. Taan. 68 *a*, hacia la base), que en una compañía de más de dos, digamos de tres, el personaje principal o jefe —en este caso, naturalmente, Cristo— se reclinaba en el diván de en medio. Sabemos por los Evangelios que Juan se hallaba a su derecha y al extremo de los divanes —según nosotros llamaríamos— a la cabeza de la mesa. Pero el lugar principal junto al del Maestro sería el de su izquierda, o sea arriba del mismo. En la contienda de los discípulos sobre cuál de ellos debía considerarse el mayor habían reclamado este lugar, y creemos que en realidad fue ocupado por Judas. Esto explica que, cuando Cristo susurró a Juan la señal con que reconocería al traidor (Juan 13:26), ninguno de los otros discípulos lo oyó. Y también explica que Cristo primero entregara a Judas el pan mojado, que formaba parte del ritual pascual, empezando con él como invitado principal a la mesa,

sin que esto llamara la atención. Finalmente, explica, por la circunstancia de que Judas, deseoso de averiguar si se había descubierto su traición, se atrevió a preguntar si era él, y recibió la respuesta afirmativa (Mateo 26:25), que nadie en la mesa supo lo que había pasado. Pero esto no habría sido posible si Judas no hubiera ocupado el lugar junto a Cristo; en este caso, por necesidad el de su izquierda, el lugar de honor. Con respecto a Pedro, podemos entender que, cuando el Señor le reprendió con palabras bondadosas por su ambición personal y le enseñó la grandeza de la humildad cristiana, en la impetuosidad de su vergüenza, tiene que haber ido inmediatamente a sentarse al otro extremo de la mesa, el lugar inferior.[2] Finalmente, ahora podemos entender cómo Pedro podía hacer señales a Juan, que estaba sentado al extremo opuesto de la mesa, frente a frente, y preguntarle quién era el traidor (Juan 13:24). El resto de los discípulos ocuparía lugares que fueran apropiados en su relación entre sí.

Las palabras que dijo el Maestro para aplacar su contienda impropia parecen haberles tocado en lo vivo. Primero les mostró, no ya en el lenguaje que era de reprensión suave como para enseñar, la diferencia entre el honor del mundo y la distinción en la Iglesia de Cristo. En el mundo los reyes tenían supremacía y se enseñoreaban, y el título de benefactor acompañaba al poder y al dominio. Pero en la Iglesia el «mayor» no ejercería señorío, sino que debía ser como el más joven [esto último se refería al hecho de que la edad, después de la erudición, era considerada entre los judíos como un derecho a la distinción y los lugares principales]; en tanto que, invirtiendo los términos usuales en el mundo, en que los que tenían autoridad eran llamados benefactores, el que sirviera sería el principal. La humildad que se olvida de sí misma en vez de la gloria del mundo; el servicio en vez del dominio: éste había de ser el título a la grandeza y la autoridad en la Iglesia (Lucas 22:25, 26). Habiéndoles, pues, mostrado el carácter y el título a la grandeza en el Reino, que estaba en perspectiva para ellos, Jesús se puso a sí mismo como ejemplo de ello. La referencia, aquí, es, naturalmente, no al acto simbólico de lavarles los pies, que Lucas no refiere —aunque si lo contara, como viene inmediatamente después de las palabras de Jesús, sería un buen ejemplo—, sino al tenor de toda su vida y al objeto de su misión, como el que servía, no que era servido. Finalmente, les despertó para que se dieran plena cuenta de su propia vocación. Sin duda, no perderían su recompensa; pero no aquí ni ahora. Ellos habían compartido, y aún compar-

2. Parece casi incomprensible que algunos comentaristas hayan atribuido la disputa a Pedro y Juan por tener celos el primero del lugar de honor que «el discípulo amado» había obtenido.

tirían, sus «pruebas» —el ser reducido a nada, despreciado, perseguido— pero también compartirían su gloria. Como el Padre había establecido pacto con Él, así Él hacía un pacto y les dejaba un Reino, a fin de que ellos pudieran tener una comunión de reposo y gozo con Él. Lo que para *ellos* debían haber sido «tentaciones» (pruebas, no en el sentido de asaltos desde dentro, sino desde fuera), y en este respecto también para Cristo, ellos las habían sufrido; en vez de gloria mesiánica, según ellos habían pensado al principio, sólo habían presenciado y sufrido contradicción, negativas y oprobio, y ellos habían continuado con Él. Pero había un Reino que venía. Cuando su gloria fuera manifestada, también vendría su reconocimiento. Aquí Israel había rechazado al Rey y a sus mensajeros, pero entonces este mismo Israel sería juzgado por la palabra de ellos. Una dignidad regia, ésta, ciertamente, pero no una dignidad de servicio; un reconocimiento pleno de soberanía, pero de trabajo a la vez. En este sentido habían de ser entendidas por ellos las esperanzas mesiánicas de Israel. Si había algo más que había de ser entendido también, y en aquel día en que Él de nuevo reúna a los expatriados de Israel habrá algún juicio y dominio especial para sus apóstoles fieles, no podemos decidirlo. Nos basta con las palabras de Cristo en su significado primario.[3]

Hablando de esta forma, el Señor dio comienzo a aquella Cena, que en sí misma era un símbolo y promesa de lo que había dicho y prometido. La cena pascual empezaba, como siempre (Pes. x. 2), tomando el jefe de la compañía la *primera copa*, y diciendo sobre ella la «acción de gracias». La forma que se usa al presente consiste, en realidad, en dos bendiciones, la primera sobre el vino, la segunda por el retorno de este día festivo con todo lo que implica, y por haber sido preservados una vez más para dar testimonio de ella. Ateniéndonos a los Evangelios, las palabras que siguen a la bendición por parte de Cristo (Lucas 22:17, 18) parecen implicar que Jesús, en todo caso, había hecho uso de la acción de gracias ordinaria para pronunciar estas dos bendiciones. Sabemos, en realidad, que estaban en uso antes de su tiempo, puesto que había una disputa entre las escuelas de Hillel y de Shammai sobre si debía tener precedencia la que se daba sobre el vino o sobre el día. La que se daba sobre el vino era muy simple: «¡Bendito seas Tú, Jehová nuestro Dios, que creaste el fruto de la vid!» La fórmula era usada con frecuencia al bendecir la copa, y era tan simple que no podemos

3. El sentarse con él a la mesa en una fiesta es evidentemente una promesa de gozo, recompensa y comunión. El sentarse en tronos y juzgar a Israel debe entenderse, en contraste con las «pruebas» o «tentación» de la contradicción de Cristo y su mensaje apostólico, como una reivindicación contra la presente contradicción de Israel.

tener duda que éstas fueron las mismas palabras pronunciadas por nuestro Señor. La bendición «sobre el día» no sólo es más compleja, sino que contiene palabras expresivas del orgullo nacional y justicia propia de Israel, tales que nunca habrían sido pronunciadas por nuestro Señor. Con esta excepción sin embargo, eran, sin duda, idénticas en contenido con la fórmula presente. Esto podemos inferirlo de lo que el Señor añadió al pasar la copa alrededor del círculo de los discípulos.[4] Ya no iba a pronunciar más la bendición sobre el fruto de la vid, ni tampoco pronunciar la acción de gracias «sobre el día» porque habían sido «preservados vivos, sostenidos y traídos a aquella sazón». Otro vino y otra fiesta le esperaban ahora: la del futuro, cuando vendría el Reino. Iba a ser la última de las antiguas Pascuas, la primera, o el símbolo y promesa, de la nueva. Y así, por primera y última vez, pronunció la doble bendición al comienzo de la Cena.

La copa en la cual, según el testimonio expreso rabínico (Babha B. 97 *b*, líneas 11 y 12 desde arriba), el vino había sido mezclado con agua antes de ser «bendecido» y pasado alrededor. La segunda parte del ceremonial implicaba que el jefe de la compañía se levantara y se «lavara las manos». Es esta parte del ritual que Juan (cap. 13) registra en la adaptación y transformación por parte de Cristo. El lavamiento de pies de los discípulos evidentemente estaba relacionado con el ritual del lavamiento de manos. Ahora bien, esto se hacía *dos veces* durante la cena pascual (Pes. x. 4); la primera vez el jefe de la compañía solamente, al instante después de la primera copa; la segunda vez, por todos los presentes, en una parte posterior del servicio, inmediatamente antes de la verdadera comida (del cordero, etc.). Si el lavarse los pies hubiera tenido lugar en esta última ocasión, es natural suponer que, cuando el Señor se levantó, los discípulos hubieran seguido su ejemplo, y con ello el lavamiento de pies habría sido imposible. Además, el lavar los pies, que tenía la intención de ser una lección y un ejemplo de humildad y servicio (Juan 13:12–16), estaba, sin duda, relacionado con la disputa «sobre cuál de ellos debía de ser considerado el mayor». Si es así, el acto simbólico de nuestro Señor tiene que haber seguido a la contienda de los discípulos y a la enseñanza de nuestro Señor sobre lo que en la Iglesia constituye el dominio y la grandeza. De donde el acto tiene que haber estado relacionado con el primer lavamiento de manos —el del jefe de la compañía— inmediatamente después de la primera copa, y no en el último período, en que habrían tenido lugar más cosas.

4. He expresado a menudo mi convicción de que en los servicios antiguos había considerable elasticidad y libertad para el individuo. Al presente se llena una copa para cada persona, pero Cristo parece haber pasado una copa para todos.

Todo lo demás encaja bien con esto. Por amor a la claridad, vamos a recapitular el informe que da Juan (cap. 13). Las palabras iniciales se refieren al amor de Cristo hacia los suyos hasta el fin, y forman la introducción general.[5] Luego sigue el relato de lo que sucedió «durante la Cena» (v. 2), sin decir nada sobre la cena en sí, empezando, a modo de explicación de lo que se dice sobre Judas, con esto: «El diablo ya había puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, que le entregara.» Aunque esta noticia sea general, contiene mucho que requiere atención especial. Nos sentimos agradecidos de que el corazón del hombre no fuera capaz de originar la traición de Cristo; la humanidad cayó, había caído, pero no tan bajo. Fue el Diablo el que la introdujo en el corazón de Judas con fuerza y potencia abrumadoras. Luego, notamos la plena descripción del nombre y parentesco del traidor. Se lee como el de una acusación formal. Y aunque sólo parece una introducción explicatoria, también indica el contraste entre el amor de Cristo, que persevera hasta el fin (Juan 13:1), incluso cuando el infierno mismo ha abierto sus fauces para tragárselo; el contraste, también, entre lo que iba a hacer Jesús y lo que iba a hacer Judas, y entre la tempestad de maldad que rugía en el corazón del traidor y la serenidad de amor y paz que reinaba en el del Salvador.

Si lo que Satán había puesto en el corazón de Judas explica su conducta, lo mismo el conocimiento que Jesús poseía de lo que estaba a punto de hacer explica la de Él (Juan cap. 11). Aunque son muchos los pensamientos sugeridos por las palabras «sabiendo que el Padre le había dado todas las cosas en las manos, y que había salido de Dios y a Dios iba», con todo, por su conexión evidente, han de ser aplicadas en primer lugar al lavamiento de los pies, del cual son, por así decirlo, el antecedente lógico. Fue su mayor acto de humillación y servicio, y, no obstante, Él nunca perdió en el mismo durante un momento nada de la majestad o consciencia de su dignidad divina; porque lo hizo con el pleno conocimiento y afirmación de que todas las cosas estaban en sus manos, y que Él había salido y volvía a Dios —y podía hacerlo, porque sabía esto—. Aquí están la humillación y la exaltación del Hombre-Dios, no una al lado de la otra, sino en combinación. Y, así, «durante la Cena», que había empezado con la primera copa, «Él se levantó de la Cena». Los discípulos no se sorprenderían, excepto por el hecho de que Él debiera conformarse a la práctica del lavamiento de manos, que, como Él había explicado con frecuencia, era una observancia ceremo-

5. Godet, que considera el versículo 1 como una introducción general, y el 2 como otra especial al lavamiento de los pies, llama la atención al hecho de que estas introducciones no son raras en el cuarto Evangelio.

nial, sin valor para los que no estaban limpios interiormente, e innecesaria y sin sentido para aquellos cuyo corazón y vida habían sido purificados. Pero tienen que haberse maravillado cuando le vieron que se quitaba el vestido externo, se ceñía con una toalla y vertía agua en un lebrillo como un esclavo que estaba a punto de ejecutar el servicio más humilde de todos.

Por la posición que, como hemos visto, Pedro ocupaba al extremo de la mesa, era natural que el Señor empezara por él el acto del lavamiento de pies.[6] Además, si Él se hubiera dirigido primero a otros, Pedro tendría que haber protestado antes, o bien esta última reconvención habría sido tardía, y más bien un acto de justicia propia o de innnecesaria humildad voluntaria. Como fuera, la sorpresa con que él y los demás habían presenciado la preparación del Señor prorrumpió en su característico estilo cuando Jesús se acercó a él para lavarle los pies: «Señor, ¿Tú me lavas los pies a mí?» Era la expresión de más profunda reverencia para el Maestro, y, con todo, un malentendido total del significado de su acción, quizás incluso de su obra. Jesús estaba haciendo ahora lo que antes Él mismo había dicho. El acto de externalismo y de justicia propia representado por el lavamiento de manos, y por el cual Él, que era jefe de la compañía, había de distinguirse de todos los demás y ser consagrado, Él lo había cambiado en un lavamiento de pies, en el cual el Señor y Maestro iba a ser distinguido, ciertamente, de los otros, pero por medio del servicio más humilde de amor, y en el cual Él mostraba con su ejemplo lo que caracterizaba la grandeza en el Reino, y qué servicio era la evidencia de gobierno y poder. Y, como casi siempre en cada símbolo, había algo real también en este acto del Señor. Porque al compartir por afinidad este acto de amor y servicio por parte del Señor, los que habían sido limpiados, que a su vez habían sido limpiados previamente en el corazón y en el espíritu, ahora recibían también la limpieza de los «pies», del andar diario y activo, que venía de la verdadera humildad del corazón, en oposición al orgullo, y consistía en el servicio que el amor está dispuesto a rendir hasta lo sumo.

Pero Pedro no había entendido nada de estas cosas. Él sólo se daba cuenta de lo incongruentes de las posiciones relativas. Y así el Señor, en parte también con el deseo de llevar con ello su impetuosidad a la sumisión absoluta de la fe, en parte para indicar la verdad más profunda que iba a aprender en el futuro, sólo le dijo que aunque él no entendía ahora lo que el Señor estaba haciendo, lo comprendería después. Sí, después, cuando,

6. San Crisóstomo y otros ponen un énfasis indebido en las palabras (v. 6) «Llegó, pues, a Simón.» Fue a él, no después de los demás, sino desde el lugar donde se hallaba el lebrillo y el agua para la purificación.

como resultado de la terrible caída de aquella noche, él aprendería junto al lago de Galilea lo que realmente significaba el apacentar a los corderos y cuidar las ovejas de Cristo; sí, después, cuando ya sería viejo y ya no podría ceñirse e ir donde quisiera. Pero ni aun así podía contentarse Pedro con la predicción de que en el futuro entendería lo que Cristo estaba haciendo al lavarle los pies. Nunca, declaró, iba a permitirlo. Los mismos sentimientos que le habían impulsado a intentar apartar al Señor del camino de la humillación y el sufrimiento (Mateo 15:22), ahora se volvían a presentar otra vez. Era afecto personal, cierto; pero era también mala voluntad a someterse a la humillación de la Cruz. Y así el Señor le dijo que si Él no le lavaba no tendría parte con Él. No es que el mero acto de lavarle diera parte con Cristo, sino que el negarse a someterse a ello le privaría de esta parte; y que el participar en este lavamiento, por así decirlo, era el camino para participar en el servicio de amor de Cristo, para entrar en él y compartirlo.

Sin embargo, Pedro no lo entendió. Pero como en aquella mañana en el lago de Galilea, se vio que, cuando había perdido todo lo demás, aún retenía el amor, así que el amor a Cristo ahora le dio la victoria –y una vez más, con característica impetuosidad, le habría presentado no ya los pies para que se los lavara, sino las manos y la cabeza–. Con todo, aquí también había un malentendido. Había un significado profundamente simbólico no sólo en el hecho de que Cristo hiciera lo que hacía, sino también en lo que hacía. La sumisión a su acto significaba simbólicamente compartir y participar en Él: participar en su obra. Lo que hizo significaba trabajo y servicio de amor. No era una ceremonia sin sentido de humillación por parte de Cristo, o en que la sumisión hasta lo sumo era lo requerido; sino que el acto era simbólico, y significaba que el discípulo que ya había sido lavado y limpiado en el corazón y el espíritu, necesitaba sólo esto: lavar sus pies en la consagración espiritual al servicio de amor que Cristo había aquí mostrado en un acto simbólico. Y así sus palabras se referían, no —como se ha supuesto a veces— al perdón de sus pecados diarios —la introducción a lo cual había sido totalmente abrupta y desconectada con el contexto—, sino, en contraste con toda ambición personal, a la consagración diaria de nuestra vida al servicio de amor según el ejemplo de Cristo.

Y todavía todas estas palabras nos llegan en aplicación múltiple y variada. En la comprensión errónea de nuestro amor a Él, con demasiada frecuencia nos imaginamos que Cristo no puede querer o hacer lo que a nosotros nos parece incongruente para Él, o mejor, incongruente con lo que nosotros pensamos sobre Él. Nosotros no lo entendemos ahora, pero lo entenderemos después. Y todavía persistimos en nuestra resistencia, hasta

que nos damos cuenta que estamos a punto de perder nuestra parte en Él y con Él. Sin embargo, Él no nos pide mucho comparándolo con lo que nos da. El que nos ha lavado completamente, sólo quiere que nosotros limpiemos nuestros pies como servicio de amor, tal como Él nos dio el ejemplo.

Los discípulos estaban limpios, pero no todos. Porque Él sabía que entre ellos había el «que le había de entregar» o, literalmente, «el que le estaba entregando». Él lo sabía, pero no con el conocimiento de un hado inevitable que caía sobre él, menos aún como un decreto absoluto, sino con aquel conocimiento que una y otra vez hablaría en advertencia, si por algún medio podía ser salvado. Lo que habría ocurrido si Judas se hubiera arrepentido, es una pregunta ociosa como lo sería ésta: ¿Qué habría pasado si Israel como nación se hubiera arrepentido y aceptado a Cristo? Porque desde el punto de vista humano sólo podemos ver el aspecto humano de las cosas, el que mira hacia la tierra; y aquí cada acción no está aislada, sino que siempre es el resultado de un desarrollo y una historia previos, de modo que un hombre siempre actúa libremente, por más que sea como consecuencia de una necesidad interna.

El solemne servicio de Cristo prosiguió ahora en un silencio reverente (Juan 13:12–17). Ninguno preguntó nada ni se resistió. Jesús terminó y se puso otra vez el manto y ocupó su lugar en la mesa. Ahora iba a continuar el acto simbólico por medio de palabras ilustrativas, y explicar la aplicación práctica de lo que acaba de hacer. No lo entendamos mal. Ellos estaban acostumbrados a llamarle con dos nombres elevados: Maestro y Señor, y estas designaciones le pertenecían por derecho. Por primera vez Él aceptó plenamente y admitió el alto homenaje. ¡Cuánto más, pues, debía su servicio de amor, que era de su Maestro y Señor, servir de ejemplo[7] de lo que era debido por cada uno a sus condiscípulos o consiervos! Él, que era realmente Señor y Maestro, había ejecutado este servicio, el más humilde, a todos, como ejemplo para que, como Él había hecho, así lo hicieran ellos. No hay principio más conocido, casi proverbial en Israel, que éste: un siervo no debe reclamar un honor mayor que el de su amo, ni el mensajero que el del que lo había enviado. Ellos lo sabían, y ahora también el significado del acto simbólico del lavamiento de pies; y si ellos lo ponían en práctica sería suya la «Bienaventuranza» prometida.

Esta referencia a lo que era una de las expresiones familiares entre los

7. *ὑπόδειγμα*. El significado distintivo de la palabra se entiende mejor por medio de otros pasajes en el Nuevo Testamento: Hebreos 4:11; 8:5; 9:23; Santiago 5:10; 2ª Pedro 2:6. Porque la imitación externa literal de este acto de Cristo en la ceremonia del lavamiento de pies es practicada todavía en la Iglesia católicorromana.

judíos, especialmente notable en el Evangelio de Juan, nos lleva a suplementar unas pocas notas ilustrativas del mismo origen. La palabra griega usada para representar la «toalla» que nuestro Señor se ciñó, ocurre también en los escritos rabínicos para denotar la toalla usada para lavarse y en los baños (*Luntith* y *Aluntith*). Este ceñirse era la marca común para los esclavos, que eran los que ejecutaban ordinariamente el servicio de lavar los pies. Y, en un pasaje muy interesante, la Midrash (Shem. R. 20) contrasta lo que, a este respecto, es el método del hombre comparado con el que Dios había dado a Israel. Porque el profeta (Ezequiel 16:9) describe a Dios ejecutando este servicio del lavamiento para ellos, y otros que generalmente los ejecutaban los esclavos (comp. Ezequiel 16:10; Éxodo 19:4; 13:21). Además, la combinación de estas dos designaciones, «Rabino y Señor», o «Rabí, Padre y Señor», estaba entre las más comunes por parte de los discípulos. La idea de que si un hombre conoce (por ejemplo, la Ley) y no la hace le sería mejor que no hubiera sido creado (comp. Juan 13:17), es expresada con frecuencia. Pero la referencia más interesante es con respecto a la relación entre el que envía y el enviado, y un siervo y su amo. Con respecto al primero, se dice proverbialmente que mientras el que es enviado se halla en el mismo nivel que el que le envía (Kidd. 42 *a*), con todo, ha de esperar menos honor (Ber. R. 78). Y por lo que se refiere a la afirmación de Cristo de que «el siervo no es mayor que su señor», hay un pasaje en el que leemos esto, *en conexión con los sufrimientos del Mesías:* «Basta para el siervo el ser como su Señor» (Yalkut sobre Isaías 60, vol. ii., p. 56 *d*, líneas 12, 13 desde arriba).

Pero volvamos al punto en que nos hallábamos. El lavamiento de los pies por parte de Cristo en el cual Judas participó, junto con las palabras explicativas que siguieron, casi requería, en realidad, esta limitación: «No hablo de todos vosotros». Porque aquélla sería una noche de terrible cribado moral para todos. Era necesaria una solemne advertencia para todos los discípulos. Pero, además, la traición de uno de los suyos podía haber llevado a todos a dudar de si Cristo tenía realmente conocimiento divino. Por otra parte, esta predicción clara de ello no sólo les confirmaría su fe en Él, sino que les mostraría que había algún significado más profundo en la presencia de un Judas entre ellos (Juan 13:18, 19). Llegamos aquí a una de estas palabras de profundidad misteriosa: «Yo sé a quiénes he elegido, mas para que se cumpla la Escritura: El que come pan conmigo, levantó contra mí su calcañar» (Salmo 41:9). Sería imposible casi creer, incluso si no lo prohibiera el contexto, que este conocimiento de que hablaba Cristo se refería a una presciencia eterna; todavía más, qué significaba que Judas hubiera sido escogido con este conocimiento previo a fin de que esta terrible

Escritura pudiera cumplirse en él. Una presciencia y predestinación así sería pecar, e implicaría el concebir ideas producidas por la dureza implacable de nuestra lógica humana en su fatal sistematización. Más bien hemos de entender que significan que Jesús, desde el principio, conocía los pensamientos íntimos de aquellos a quienes había escogido para ser sus apóstoles; pero que por la traición de uno de ellos, la terrible predicción de la peor enemistad, la de la ingratitud, verdadera en todas las épocas de la Iglesia, recibiría su cumplimiento completo.[8] La locución «para que» —en el original: «para que la Escritura se cumpla»— no parece ser «a fin de que», o «con el propósito de»; nunca significa esto en esta conexión;[9] y sería totalmente irracional el suponer que un suceso ocurría *para que* una predicción especial se cumpliera. Más bien indica la conexión interna más elevada en la sucesión de sucesos, cuando un suceso ha tenido lugar en la libre determinación de sus agentes, *por el cual*, sin saberlo ellos y sin pensarlo los demás, inesperadamente sucede lo que había sido predicho divinamente. Y aquí aparece este carácter divino de la profecía, que es siempre al mismo tiempo el anuncio y advertencia previa; esto es, tiene, además de su elemento predictivo, un elemento moral: el que, aunque el hombre puede actuar libremente, cada desarrollo tiende al objetivo previsto y predestinado divinamente. Así, la locución «para que» marca, no la conexión entre causa y efecto, sino entre el antecedente divino y el consecuente humano.

Hay, ciertamente, tras esto una cuestión mucho más profunda, a la cual ya se ha hecho antes una breve referencia: ¿Conocía Cristo desde el principio que Judas le iba a traicionar, y, sin embargo, sabiéndolo, le escogió para que fuera uno de los doce? Aquí sólo podemos contestar indicando esto como un criterio en el estudio de la vida sobre la tierra del Hombre–Dios, que era parte de su autoexinanición (*kenosis*) —de este vaciamiento de sí mismo y tomar sobre sí la forma de siervo (Filipenses 2:5–7)— el prescindir voluntariamente de su conocimiento divino en la decisión de sus acciones humanas. Solamente así podía, como Hombre perfecto, haber obedecido

8. Al mismo tiempo hay también un literalismo terrible en esta referencia profética a uno que comía su pan con Él, cuando recordamos que Judas, como el resto, vivía de lo que era suplido a Cristo, y en aquel mismo momento se sentaba a su mesa. Sobre el Salmo 41 ver los comentarios.

9. «*Ἵνα* frequenter *ἐκβατικῶς*, *i.e.* de *eventu* usurpari dicitur, ut sit *eo eventu, ut; eo successu, ut, ita ut*» (Grimm, ad verb.); «de modo que». Y Grimm, con razón, indica que *ἵνα* es usado *siempre* en este sentido, marcando la conexión interna en la sucesión de los sucesos –*ἐκβατικῶς, no τελικῶς*–, en que ocurre la frase «para que se cumpliera». Este criterio es de la máxima importancia, y de amplísima aplicación siempre que *ἵνα* está relacionado con el agente divino, en el cual, desde nuestro punto de vista humano, hemos de distinguir entre el decreto de Dios y el consejo de Dios.

perfectamente la Ley divina. Porque si lo divino hubiera determinado en Él la decisión en sus acciones, no podía haber habido mérito adherido a su obediencia, ni podía haberse dicho que, como Hombre perfecto, había tomado nuestro lugar, y obedecido la Ley en nuestro lugar y como nuestro representante, ni tampoco ser nuestro ejemplo. Pero si su conocimiento divino no guiaba la elección o decisión de sus acciones, podemos ver —y ya lo hemos indicado— razones por las que el discipulado y servicio de Judas fuera aceptado, considerando que era un hombre oriundo de Judea, que en muchos aspectos era apto para este oficio y el representante de una de las varias direcciones que tendían hacia la recepción del Mesías.

No estamos capacitados para juzgar si Cristo dijo todas estas cosas, una a continuación de otra, después de haberse sentado y una vez hubo lavado los pies a los discípulos. Lo más probable es que fuera en las diferentes partes de la comida. Esto explicaría lo aparentemente abrupto de esta frase final: «El que recibe al que yo envíe, me recibe a mí» (Juan 13:20). Y, no obstante, la conexión interna de pensamientos parece clara. La apostasía y pérdida de uno de los apóstoles era conocida por Cristo. ¿Significaría esto, finalmente, la disolución del lazo que unía a todo el colegio de los apóstoles, y con ello invalidaría su misión divina (el apostolado) y su autoridad? Las palabras de Cristo transmiten una seguridad que sería muy consoladora para el futuro: que una ruptura así no sería duradera, sino temporal, y que a este respecto también «el fundamento de Dios permanecería firme».

Entretanto, la cena pascual seguía adelante. Notemos este punto importante del tiempo en las palabras de Mateo: «Mientras estaban comiendo» (Mateo 26:21), o, como lo dice Marcos, «mientras estaban reclinados y comiendo» (Marcos 14:18). Según la rúbrica, después del «lavamiento» eran traídos inmediatamente los platos a la mesa. Cuando el jefe de la compañía mojaba algunas de las hierbas amargas en el agua con sal o vinagre, decía una bendición y participaba de ellas, las entregaba a cada uno del grupo. Luego, partiría una de las tartas sin levadura (según el ritual presente la de en medio de las tres), la mitad de la cual era puesta a un lado para después de la cena. Esto se llamaba el *Aphiqomon*, o plato posterior, y como creemos que el pan de la Santa Eucaristía fue el *Aphiqomon*, es conveniente dar aquí algunos detalles. El plato en que se ponía la tarta partida (no la *Aphiqomon*) es elevado, y se dicen estas palabras: «Éste es el pan de miseria que nuestros padres comieron en la tierra de Egipto. Todos los que estén hambrientos, vengan y coman; todos los que estén necesitados, venid y guardad la Pascua.» En el ritual más moderno se añaden las palabras: «¡Este año aquí, el año próximo en la tierra de Israel; este año esclavos, el próximo libres!» Entonces se llena la segunda copa, y el más joven del grupo recibe órdenes

de inquirir formalmente respecto al significado de todas las observancias de aquella noche (Pes. x. 4), en que la liturgia da plena respuesta por lo que se refiere al festival, su ocasión y el ritual. El Talmud añade que hay que quitar previamente la mesa, a fin de estimular una mayor curiosidad (Pes. 115 *b*). No creemos que ni aun el primer ritual representara las observancias exactas al tiempo de Cristo, o que, incluso si las representa, fueran seguidas exactamente en aquella mesa pascual del Señor. Pero se pone tanto énfasis en los escritos judíos en el deber de repetir plenamente en la cena pascual las circunstancias de la primera Pascua, y la liberación relacionada con ella, que no podemos dudar de que lo que la Mishnah declara como tan esencial formara parte de los servicios de aquella noche. Según se desprende del comentario de nuestro Señor sobre la Pascua y la liberación de Israel, las palabras pronunciadas cuando fue partida la torta sin levadura han vuelto a nosotros con un significado más profundo adherido a las mismas.

Después de esto es elevada la copa, y luego el servicio prosigue de modo algo prolijo; la copa es elevada por segunda vez y se pronuncian ciertas oraciones. Esta parte del servicio concluye con los dos primeros salmos de la serie de «la Hallel» (Salmos 113 a 118), y entonces la copa es levantada por tercera vez, se pronuncia una oración y se bebe de la copa. Esto termina la primera parte del servicio. Y ahora empieza la comida pascual, al lavarse todos las manos, una parte del ritual que es muy dudoso que fuera observada por Cristo. Según creemos, fue durante esta prolija exposición y servicio que pasó sobre el alma del Hombre-Dios la «turbación de Espíritu» de que habla Juan (13:21). Es casi presunción el inquirir en la causa inmediata, pero no podemos sino pensar que se refería más a ellos que a Él. Su alma no podía por menos que sentirse turbada, ciertamente, puesto que con plena consciencia de todo lo que sería para Él —infinitamente más que el mero sufrimiento humano— dio una mirada al abismo que estaba a punto de abrirse a sus pies. Pero vio más que esto. Vio a Judas a punto de dar el paso fatal, y su alma se conmovió de compasión por él. El mismo bocado que Él mismo iba a pasarle al poco, aunque fue una señal a Juan para que le reconociera, era una apelación final a todo lo que era humano en Judas. Y, además de esto, Jesús vio también, aunque desconocida para los demás, la terrible tempestad de tentación devastadora que iba abatirse sobre ellos; que casi iba a descuajarlos de sus raíces, y los esparciría a todos. Era el comienzo de la hora de la soledad suprema de Cristo, que culminó en Getsemaní. Y en la turbación de su Espíritu solemnemente les dio «testimonio» de la traición inmediata. No nos extrañamos que todos se sintieran en extremo apenados, y que cada uno preguntara: «Señor, ¿soy yo?» Esta pregunta por

parte de los once discípulos, que eran conscientes de su inocencia de todo propósito de traición, y conscientes, también, de su profundo amor al Maestro, da una visión clara como un relámpago de la historia interior de esta noche de terror, en la cual, por así decirlo, para ellos Israel pasó a ser Egipto. Podemos entender mejor ahora su sueño pesado en Getsemaní, el que le abandonaran y huyeran, incluso la negación de Pedro. Todo tiene que haber parecido a estos hombres que se hundía; todo quedaría envuelto en las tinieblas exteriores cuando cada uno se preguntó si él era el traidor.

La respuesta de Cristo no precisó específicamente la persona, en tanto que de nuevo repetía la terrible predicción —insistimos, el más solemne aviso— de que era uno de los que participaba en la Cena. En este punto Juan reemprende el hilo de la narración (Juan 13:22). Tal como lo describe, los discípulos estaban mirándose uno al otro, dudando de quien hablaba. En este suspenso agónico, Pedro hizo señales desde el otro lado de la mesa a Juan, cuya cabeza, en vez de estar reclinada sobre su mano, reposaba, en entrega absoluta de amor e intimidad nacidos de la aflicción, en el pecho de su Maestro. Pedro quería que Juan preguntara a Jesús de quién hablaba.[10] Y a la pregunta susurrada por Juan, «que se recostó sobre el pecho de Jesús», el Señor le dio la señal de que era aquel a quien daría el pan que estaba mojando. Es posible que incluso esto no quedara claro para Juan, puesto que cada uno, por turno, recibió «el pan mojado».

Al presente, empezó la Cena, comiendo primero un trozo de la torta sin levadura, luego las hierbas amargas mojadas en la *Charoseth*, y finalmente dos pequeños trozos de torta sin levadura, entre los cuales se había colocado un pedazo de rábano amargo. Pero tenemos testimonio directo de que, para el tiempo de Cristo,[11] «el pan mojado»,[12] que era entregado alrededor, consistía en varias cosas envueltas juntas: la carne del cordero pascual, un pedazo de pan sin levadura y hierbas amargas (Jer. Chall. 57 *b*). Esto, creemos, era «el pan mojado», que Jesús, habiéndolo mojado en el plato, entregó primero a Judas, ya que éste ocupaba el primer lugar en la mesa. Pero antes de hacerlo —probablemente cuando Él mojaba el pan en el plato—, Judas, que no podía por menos que temer que su propósito fuera conocido, reclinado a la izquierda de Cristo, le murmuró al oído: «¿Soy yo, Rabí?» Tiene que haber sido murmurado, porque nadie en la mesa pudo oír la pregunta de Judas ni la respuesta afirmativa de Cristo (Juan 13:28). Era

10. Sobre la circunstancia de que Juan no se nombra a sí mismo en el versículo 23, Bengel hace notar con hermosas palabras: «Optabilius est, amari ab Jesu, quan nomine proprio celebrari.»
11. La afirmación es con referencia a Hillel, en tanto que el Templo estaba de pie.
12. Nótese el artículo definido: no «un», sino «el pan mojado».

el último intento de amor compasivo de Cristo respecto al traidor. Viniendo después la terrible advertencia y ¡ay! sobre el traidor (Mateo 26:24; Marcos 14:21), tiene que ser considerado como el último aviso y también el intento final de rescatarle por parte del Salvador. Fue con pleno conocimiento de todo, incluso del hecho de que su traición era conocida, aunque él pudo haberlo atribuido, no a la penetración divina, sino a alguna comunicación secreta, que Judas prosiguió por el camino de la destrucción. Tenemos demasiada tendencia a atribuir algunos crímenes a la locura; pero, ciertamente, hay una manía moral, así como mental, y tiene que haber sido un paroxismo de la misma, cuando todo sentimiento se vuelve pedernal y el autoengaño se combinó con la perversión moral, que Judas «tomó» el bocado de la mano de Jesús. Fue para descender vivo a la tumba, cuya losa cayó con un sordo golpe, y se cerró la boca de la fosa. En aquel momento Satanás entró otra vez en su corazón. Pero el hecho ya estaba virtualmente cometido; y Jesús, anhelando disponer de un momento de quieta comunión con los suyos, los que le seguían, le ordenó que hiciera rápidamente lo que iba a hacer.

Pero incluso así quedan aún preguntas relacionadas con los motivos humanos por los que obró Judas, sobre los cuales no podemos contestar con otra cosa que barruntos. ¿Consideró Judas la denuncia del ¡ay! sobre el traidor no como una predicción sino como un intento de frenarle —quizás en lenguaje oriental exagerado—, o bien lo consideró una predicción pero no creyó en ella?

Además, cuando, después de la clara intimación de Cristo y sus palabras de hacer rápidamente lo que iba a hacer, Judas todavía siguió adelante en su traición, ¿podía haber tenido la idea —más bien procurando engañarse a sí mismo— de que Jesús creía que Él no podía escaparse de sus enemigos, o quizá de que más bien deseaba terminarlo todo de una vez? ¿O bien sus sentimientos anteriores hacia Jesús se habían vuelto, aunque sólo fuera de modo temporal, verdadero odio, que cada palabra y advertencia de Cristo sólo conseguía intensificar? Pero por encima de todo y en todo lo que tenemos, sobre todo ello, pensemos en el carácter peculiarmente judaico de su adherencia inicial a Cristo; de su desencanto gradual, y al final decisivo y fatal, de sus esperanzas; y de su fracaso completo moral y, por consiguiente, espiritual; del cambio de todo lo que tenía en cuanto a posibilidades para el bien en la realidad del mal; y, por otra parte, en la actividad directa de Satanás en el corazón de Judas, que su naufragio moral y espiritual hacía posible.

Apenas había comenzado la comida Judas salió precipitadamente a la noche afuera. Incluso esto tiene un significado simbólico. Ninguno de ellos

tenía idea de por qué aquella prisa extraña, a menos que fuera en obediencia a algo que el Maestro le había mandado.[13] Incluso Juan es posible que no hubiera entendido bien el signo que Jesús le había dado para conocer al traidor. Algunos de ellos pensarían que Jesús le había enviado, con aquellas palabras, a comprar algo necesario para la fiesta; otros, que le había mandado que fuera y diera algo a los pobres. Se ha presentado la objeción gratuita de que esto indica que, según el cuarto Evangelio, esta comida no había tenido lugar en la noche pascual, puesto que después del comienzo de la fiesta (el 15 de Nisán) no habría sido legal hacer compra alguna. Pero esto no es cierto. Basta con decir aquí que la provisión y preparación de la comida necesaria estaba permitida el 15 de Nisán; esto era especialmente necesario cuando, como en este caso, el primer día festivo, o 15 de Nisán,[14] era seguido de un sábado, en el cual no se permitiría ningún trabajo. Es más, la mención de estas dos sugerencias hechas por los discípulos parece casi implicar por necesidad que el escritor del cuarto Evangelio había colocado esta comida en la noche pascual. Si hubiera sido en la noche anterior, nadie podría haberse imaginado que Judas había salido durante la noche para comprar provisiones, cuando había un día entero para hacerlo, ni habría sido probable que un hombre en un día ordinario hubiera ido a una hora así a buscar pobres. Pero en la noche pascual, cuando las grandes puertas del Templo estaban abiertas a la media noche para empezar temprano los preparativos para la ofrenda de la *Chagigah*, o sacrificio festivo, que no era voluntario, sino obligatorio, y el resto del cual era comido después en una comida festiva, estos preparativos habrían sido por completo naturales. Igualmente, los pobres que se reunían alrededor del Templo, podían, entonces, procurar conseguir ayuda de una persona caritativa.

La partida del traidor parece que aclaró la atmósfera. Había partido para hacer su obra; pero no se piense que era la necesidad de aquella traición lo que había causado el sufrimiento del alma de Cristo. Él se ofrecía voluntariamente, y aunque la traición de Judas era un instrumento en ello, con todo, era Jesús mismo el que libremente se presentaba a sí mismo como sacrificio, en cumplimiento de la obra que el Padre le había dado. Y tanto más realizaba y expresaba esto mediante la partida de Judas. En tanto que él estaba allí, su amor compasivo todavía procuraba evitar que diera el paso fatal. Pero cuando el traidor se hubo marchado, el otro aspecto de su propia

13. A un judío podía parecerle que con el «bocado» que contuviera un trozo del cordero pascual, la parte principal de la cena de la Pascua quedaba completa.

14. La Mishnah permite de modo expreso el procurarse lo que es necesario para la pascua incluso en el día de sábado, y la Ley del descanso en sábado era mucho más estricta que la de los días de fiesta. Ver esto en el Apéndice XVII.

obra emergió claramente a la vista de Cristo. Y este aspecto sacrificial voluntario queda más claramente indicado por su selección de términos «Hijo del Hombre» y «Dios» en vez de «Hijo» y «Padre» (Juan). «Ahora es glorificado el Hijo del Hombre, y Dios es glorificado en él.[15] Y Dios también le glorificará en sí mismo, y en seguida le glorificará.» Si la primera de estas frases expresa el significado de lo que había de tener lugar, en el sentido de exhibir la gloria suma del Hijo del Hombre en el triunfo de la obediencia a su sacrificio voluntario, la segunda frase indica su reconocimiento por Dios: la exaltación que siguió a la humillación, la recompensa[16] como la secuela necesaria de la obra, la corona después de la Cruz.

Hasta aquí con respecto a un aspecto de lo que iba a suceder. En cuanto al otro, el que afectaba a los discípulos, sólo estaría con ellos muy corto tiempo. Luego vendría el momento de perplejidad triste y dolorosa cuando ellos le buscarían, pero no podrían ir adonde Él iba —durante las horas terribles entre su crucifixión y su resurrección manifiesta—. Con referencia a este período especialmente, pero, en general, a todo el tiempo de su separación de la Iglesia sobre la tierra, el gran mandamiento, el único lazo que podía mantenerlos unidos, era el del amor del uno al otro, y un amor tal como el que Él les había mostrado a ellos. Y esto —¡para nuestra vergüenza cuando lo escribimos!— había de ser la marca de todos los hombres de su discipulado (Juan 13:31-35). Según lo registra Juan, las palabras del Señor fueron seguidas de una pregunta de Pedro que indicaba perplejidad sobre el significado primario y directo de la partida de Cristo. A esto siguió la respuesta de Cristo sobre la imposibilidad de que Pedro ahora compartiera el camino de Pasión del Señor, y como respuesta a la garantía impetuosa de Pedro de que estaba preparado a seguir al Maestro no sólo en el peligro sino incluso de poner su vida por Él, viene la indicación del Señor a Pedro sobre su falta de preparación presente, y la predicción de su inminente negación. Puede haber sido que todo esto ocurriera en el aposento alto y en el tiempo señalado por Juan. Pero esto lo consignan también los Sinópticos como ocurrido en el camino a Getsemaní, y en lo que podríamos llamar un contexto más natural. Su consideración, pues, será mejor reservarla para cuando lleguemos a este estadio de la historia.

Nos acercamos ahora a lo más solemne de esta noche: la institución de la Cena del Señor. Sería de modo manifiesto ir más allá de nuestro objetivo,

15. La primera cláusula del versículo 32 en nuestra versión parece espuria, aunque indica el nexo lógico de los hechos.

16. Probablemente la palabra «recompensa» está mal escogida, porque considero la exaltación de Cristo después de la victoria de su obediencia más bien como la secuela necesaria que como la recompensa de su obra.

puesto que alargaría de manera excesiva la presente obra, el discutir las muchas cuestiones y controversias que, ¡ay!, se han ido acumulando alrededor de las palabras de la institución. Por otra parte, no sería ser fiel el pasarlo totalmente por alto. Sobre ciertos puntos, realmente, no tenemos vacilación alguna. La institución de la Cena del Señor es registrada por los Sinópticos, aunque sin referencia a aquellas partes de la cena pascual y sus servicios con las que cada uno de sus actos tiene que estar relacionado. De hecho, aunque el nexo histórico con la cena pascual es evidente, casi parece como si los evangelistas, con su silencio afectado con respecto a la fiesta judía, hubieran intentado indicar que con esta celebración y la nueva institución de la Cena del Señor la Pascua judía había cesado para siempre. Por otra parte, el cuarto Evangelio no da cuenta de la nueva institución, puede haber sido por haberla registrado tan plenamente los demás, o por razones relacionadas con la estructura de este Evangelio, o bien puede explicarse sobre otras bases.[17] Pero, sea cual sea la explicación, el silencio del cuarto Evangelio ha de ser una espinosa dificultad para los que lo consideran un producto efesio de tendencia simbólica sacramental, de fecha del segundo siglo.

La ausencia del relato en Juan es compensada por la narración de Pablo en 1ª Corintios 11:23-26, a la cual hay que añadir como suplemento una referencia en 1ª Corintios 10:16 a «la copa de bendición que bendecimos» como «comunión de la sangre de Cristo, y el pan que partimos» como «comunión del cuerpo de Cristo». Tenemos, pues, cuatro relatos, los cuales se pueden dividir en dos grupos: Mateo y Marcos, y Lucas y Pablo. Ninguno de ellos da las mismas palabras de Cristo, puesto que éstas fueron pronunciadas en arameo. En las traducciones que tenemos de ellas, una serie puede describirse como más literal y abrupta, la otra como más libre y parafrástica. Las diferencias entre ellas, naturalmente, son en extremo minúsculas; pero existen. Por lo que se refiere al texto en que se basa nuestra versión, no tienen importancia práctica.[18]

Si nos preguntamos ahora en qué parte de la cena pascual fue hecha la nueva institución, no podemos dudar que fue antes de que hubiera terminado por completo la cena (Mateo 26:26; Marcos 14:22). Hemos visto que Judas había dejado la mesa al comienzo de la cena. La comida continuó hasta su

17. ¿Podría haber un hiato en nuestro Evangelio presente? No hay la menor evidencia externa a este efecto, y, con todo, se profundiza la impresión al considerarlo. Me he atrevido a presentar algunas sugerencias sobre este tema en «The Temple and its Services», Apéndice al final.

18. La más importante de ellas, quizás, es la traducción de «pacto» por «testamento». En Mateo, la palabra «Nuevo» antes de «pacto» debería ser quitada; esto también en Marcos, así como la palabra «comed» después de «tomad».

fin, en medio de la conversación que ya hemos notado. Según el ritual judío, *la tercera copa* era llenada al final de la cena. Ésta era llamada, como por Pablo (1ª Corintios 10:10), la «copa de bendición», en parte porque se pronunciaba una «bendición» especial sobre ella. Se describe como uno de los diez ritos esenciales de la cena pascual. Luego se decían las «gracias después de la carne». Pero en esto no tenemos por qué insistir, ni tampoco en el «lavamiento de manos» que siguió. Este último no sería observado por Jesús como una ceremonia religiosa, en tanto que, con respecto al primero, el carácter complejo de esta parte de la liturgia pascual proporciona evidencia externa de que no había estado en uso al tiempo de Cristo. Pero no podemos tener dudas de que la institución de la copa fue en relación con esta tercera «copa de bendición». Si se nos pregunta qué parte del servicio pascual corresponde al «partimiento del pan», contestaremos que siendo ésta realmente la última Pascua, y el cese de la misma, nuestro Señor presentaba por anticipado este último rito, introducido cuando, con la destrucción del Templo, los sacrificios pascuales, así como todos los demás, hubieron cesado. Mientras se ofrecía el cordero pascual, la Ley era que, después de participar de su carne, no se debía comer nada más. Pero como el cordero pascual ha cesado, la costumbre es, después de la comida, partir y participar del *Aphikomon*, o plato posterior, o aquella mitad de la torta sin levadura, que, como se recordará, había sido partida y puesta a un lado al comienzo de la cena. Como el sacrificio pascual ha cesado ahora realmente, y de modo consciente para todos los discípulos de Cristo, Él lo tuvo en cuenta con antelación y conectó con el partimiento de la torta sin levadura, al final de la comida, la institución del partimiento del pan en la Santa Eucaristía.

¿Qué significaba realmente la institución, y qué significa, en realidad, para nosotros? No podemos creer que su intención fuera la de un mero signo para recordar su muerte. Este recuerdo es con frecuencia igualmente vívido en actos corrientes de fe y de oración; y parece difícil, si no se hubiera intentado nada más que esto, explicar la institución de un sacramento especial —y esto con tanta solemnidad— como el segundo gran rito de la Iglesia: el de la nutrición. Además, si fuera sólo una muestra de recuerdo, ¿por qué la copa además del pan? Ni tampoco podemos creer que la cópula «es» —que, ciertamente, no ocurrió en las palabras pronunciadas por Cristo mismo— pueda ser equivalente a «significa». Tampoco puede referirse a ningún cambio de sustancia, sea en lo que se llama Transustanciación o Consustanciación. Si podemos atrevernos a dar una explicación, sería que «esto», recibido en la Eucaristía, transmite al alma, con respecto al cuerpo y la sangre del Señor, el mismo efecto que el pan y el vino al cuerpo; recibir el pan y la copa en la Santa Comunión es, realmente, aunque en lo espiritual,

para el alma lo que son los elementos externos para el cuerpo: que son a la vez el símbolo y el vehículo de la alimentación verdadera, interior, espiritual, en el mismo cuerpo y sangre de Cristo. Así que esta copa que nosotros bendecimos es comunión en su sangre, y el pan que partimos de su cuerpo; comunión con Aquel que murió con nosotros, y en su muerte; comunión, también, en Él los unos con los otros, que nos juntamos en esto: que su cuerpo fue dado por nosotros, y su preciosa sangre fue derramada para la remisión de nuestros pecados.[19]

Estas palabras son muy misteriosas, pero son el misterio bendito de la alimentación en Cristo, espiritualmente y en fe. Misteriosas, pero «el que nos quita el misterio, nos quita el sacramento» (J. Duncan). Y desde entonces esta bendita institución ha sido como la luz dorada del amanecer incluso en la noche más sombría de la Iglesia; no sólo el sello de su presencia y su garantía, sino también la promesa del día esplendoroso de su venida. «Porque cuantas veces comáis de este pan y bebáis de esta copa, la muerte del Señor anunciáis» —para la vida del mundo, que será ciertamente manifestada— «hasta que él venga». «Así sea. Amén. Ven, Señor Jesús. ¡Ven pronto!»

19. Quisiera referirme aquí a las admirables notas críticas sobre 1ª Corintios 10 y 11 por el profesor Evans en «The Speaker's Commentary».

XI

Los últimos discursos de Cristo. La oración de consagración [1]

Juan 14; 15; 16; 17

La nueva institución de la Cena del Señor no puso fin a lo que ocurrió alrededor de aquella mesa pascual. Según el ritual judío, la copa es llenada por cuarta vez, y se repite lo que falta de la *Hallel* (Salmos 115-118). Luego sigue, además del Salmo 136, cierto número de oraciones e himnos, buen número de los cuales son de origen relativamente reciente. Lo mismo puede decirse, y aún más, de lo que sigue después de la cuarta copa. Pero, por lo que podemos juzgar, la institución de la Santa Cena fue seguida por el discurso registrado en Juan 14. Luego fueron cantados los Salmos finales de la *Hallel* (Mateo 26:30; Marcos 14:26), después de lo cual el Maestro abandonó el aposento alto. El discurso de Cristo registrado de Juan 16, y su oración (Juan 17), con toda certeza fueron pronunciados después que se hubo levantado de la cena, pero antes de haber cruzado el torrente Cedrón (Juan 18:1). Con toda probabilidad fueron pronunciados antes de que el Salvador hubiera partido de la casa. Es difícil imaginar que un discurso así pueda pronunciarse atravesando las calles estrechas de Jerusalén, y menos, camino del Cedrón, y menos aún que lo fuera la oración.

1. Como este capítulo es realmente un comentario sobre Juan 14, 15, 16, 17, el lector hará bien leyéndolo con una Biblia a mano para consulta. Sin ella es difícil que pueda seguirlo de modo provechoso.

1. En todo caso, no puede haber duda que el primer discurso (se halla en Juan 14) fue pronunciado cuando todavía estaban alrededor de la mesa. Se relaciona íntimamente con la afirmación que les había causado tanta pena y perplejidad, que allí donde Él iba, ellos no podían seguirle (Juan 13:33). Si es así, el discurso puede ordenarse bajo cuatro puntos: *explicatorio y correctivo* (vv. 1-4); *explicatorio y de enseñanza* (vv. 5-14); *hortatorio y de promesa* (vv. 15-24); *de promesa y de consolación* (vv. 24-31). Así hay un progreso constante y conectado, siendo los dos grandes elementos del discurso la enseñanza y la consolación.

Al principio, quizá, deberíamos recordar la idea muy común judía de que los que están en la gloria ocupan lugares diferentes, en correspondencia con su rango (Babha Mets. 83 *b*, línea 13 desde arriba, y otros pasajes). Si las palabras de Cristo acerca del lugar adonde ellos no podrían seguirle habían despertado en ellos estos pensamientos, la explicación que ahora les dio debía desvanecerlos de modo efectivo. Que no se turbaran sus corazones ante esta perspectiva. Así como ellos creían en Dios, que confiaran también en Él. Era en la casa de su Padre que ellos estaban pensando, y aunque había en ella «muchas mansiones», o más bien «estaciones» —y la elección de la palabra puede enseñarnos algo—, no obstante, todos ellos estaban en una misma casa. ¿No podían ellos confiar en Él sobre esto? Sin duda, si la cosa fuera distinta, Él se lo habría dicho y no les dejaría amargamente desengañados al final. En realidad, el objeto de su partida era precisamente lo opuesto de lo que ellos temían: era para preparar, mediante su muerte y resurrección, un lugar para ellos. Que no pensaran que esta partida suya implicaba una separación permanente por el hecho de que Él les había dicho que ellos no podían seguirle allí. Más bien, Él se iba, no para dejarlos, sino para preparar un lugar para ellos, en el bien entendido que Él volvería otra vez, primero con respecto a los individuos a su muerte, y luego con respecto a la Iglesia —para poder recibirles en sí mismo, para que pudieran estar juntos—. Así que su partida no significaba una separación final, sino una reunión, al final, de ellos con Él. «Y sabéis adónde voy, y sabéis el camino» (Juan 14:1-4).

Jesús se había referido a su partida a la casa del Padre, e implicado que ellos sabían el camino que los llevaría allí también. Pero sus palabras les habían dejado aún más perplejos, por lo menos a algunos. Si cuando hablaba de que ellos no podían ir adonde iba Él no se había referido a una separación entre ellos en aquel país lejano, ¿adónde iba, pues? Y, en su ignorancia de esto, ¿cómo podían ellos hallar su camino allá? Si había algunas ideas de la desaparición y la manifestación final del Mesías asomando tras la pregunta de Tomás, la respuesta del Señor dejaría las cosas bien claras. Él había

hablado de la casa del Padre, de muchas «estaciones», pero sólo había un modo de llegar allá. Ellos debían conocerlo: era el de la aprehensión personal de Cristo en la vida, mente y corazón. El camino al Padre era Cristo; la plena manifestación de toda verdad espiritual y el verdadero resorte de la vida interior verdadera estaban igualmente en Él. A menos que fuera por medio de Él, ningún hombre podía conscientemente ir al Padre. Tomás había hecho la doble pregunta así: ¿Cuál es la meta? ¿Cómo podemos ir allá? (v. 5). En su respuesta, Cristo invirtió de modo significativo este orden y les dijo primero cuál era el camino: Él mismo; y, luego, cuál era la meta. Si ellos le habían conocido espiritualmente como el camino, también conocerían la meta, el Padre; y ahora, teniendo señalado claramente el camino, debían también conocer la meta, Dios; es más, Él era, por así decirlo, quien estaba delante de ellos visible; y, mirándole a Él, podían ver el camino rutilante hacia el cielo, la escala de Jacob, en cuyo extremo, arriba, se hallaba el Padre (Juan 14:7).

Pero una vez más apareció en las palabras de Felipe este carnal literalismo que toma las palabras de Cristo sólo en su sentido externo (v. 8). Palabras así nos ayudan a percibir la absoluta necesidad de otro Maestro: el Espíritu Santo. Felipe entendió las palabras de Cristo como si Él les presentara la posibilidad de una visión real del Padre, y esto, según ellos se imaginaban, pondría fin para siempre a todas sus dudas y temores. Con frecuencia nosotros también aceptaríamos de buena gana una solución así a nuestras dudas, si no por medio de una visión real, por lo menos una comunicación directa desde arriba. En su respuesta Jesús volvió una vez más, y de modo enfático, a esta verdad: que la visión, que era la de fe solamente, era espiritual, y en modo alguno externa; y que esta manifestación había estado y estaba plenamente, aunque espiritual y de fe, en Él. O bien, ¿no creía Felipe que el Padre era manifestado realmente en Cristo, porque Felipe no estaba realmente contemplándolo? Estas palabras suyas que los habían atraído y les habían hecho sentir que el cielo estaba tan cerca no eran las suyas propias, sino que eran el mensaje que Él había recibido del Padre; las obras que Él había hecho eran la manifestación del Padre que estaba en Él. Así que debían creer en esta unión vital entre el Padre y Él; y si su fe no podía elevarse de modo absoluto a esta altura, que por lo menos reposara en el nivel inferior de la evidencia de sus obras. Y, así, Él todavía los llevaría más arriba, de la experiencia de lo que Él hacía al conocimiento de lo que Él era. Sí, y si alguna vez se sentían tentados a dudar de sus obras, la fe podía tener evidencia de ellas en la experiencia personal. De modo primario, sin duda, las palabras (v. 12) acerca de las mayores obras que los que creían en Él harían, porque Él iba al Padre, se referían a la predicación

y actividad apostólica en sus mayores resultados después del derramamiento del Espíritu Santo. A esto había de referirse de modo primario también la promesa de una respuesta ilimitada a la oración en su nombre (vv. 13, 14). Pero en un sentido secundario, aunque cierto y bendito, las dos promesas se han aplicado, después de la ascensión de Cristo y en todo momento, tanto a la Iglesia como a los cristianos individuales.

Una doble promesa, tan amplia como ésta, requería, no ya limitación, sino calificación, como se puede comprender —o, si se quiere, definición—, por lo que se refiere a la indicación de sus condiciones necesarias. El poder ilimitado de obrar por fe y la oración de fe es calificado por la obediencia a sus mandamientos, tal como es el resultado del amor personal a Él (v.15). Y para esta fe, que alcanza todas las cosas en la obediencia de amor a Cristo, y puede obtenerlo todo por la oración de fe en su nombre, habrá una necesidad de la presencia divina siempre con ellos (v. 16). Mientras Él había estado con ellos, ellos habían tenido un *Paracleto,*[2] o Abogado, que había defendido respecto a ellos la causa de Dios, explicando y abogando por la verdad, y guardándoles y guiándoles. Ahora que su presencia exterior iba a ser retirada de la tierra, y Él iba a ser su Paracleto o Abogado en el cielo con el Padre (1ª Juan 2:1), Él, en su primer acto de abogacía o defensa, iba a rogar al Padre que les enviara otro Paracleto, o Abogado, que continuara con ellos para siempre. Ellos podrían confiar implícitamente en la guía y defensa de este Abogado, porque era «el Espíritu de la verdad». El mundo, realmente, no iba a escuchar sus súplicas y advertencias, ni le aceptaría como su guía, porque la única evidencia por la que juzgaba era la de la vista exterior y los resultados materiales. Pero para ellos sería diferente: una experiencia, no hacia lo externo, sino a lo interno y espiritual. Ellos conocerían la realidad de su existencia y la verdad de sus ruegos mediante la presencia continua con ellos, como un cuerpo, de este Paracleto, y residiendo en ellos individualmente, revistiéndoles.

Aquí (como hace notar Bengel con razón) empieza la diferencia esencial entre los creyentes y el mundo. El Hijo fue enviado al *mundo*, pero el Espíritu Santo no. Además, el mundo no recibiría al Espíritu Santo, porque no le conoce; los discípulos le conocerían, porque lo poseerían. Por ello, «el haber conocido» y el «tener» van conjuntos, de modo que el no conocer

2. Sin entrar en la discusión de lo que ha llamado tanto la atención, debo contentarme con indicar aquí el resultado a que he llegado. Esto es, simplemente, el quedarse con el significado real y natural de la palabra, tal como el griego y los rabinos la usaban. Esto es: no Consolador, sino Abogado; o, si se quiere, según las circunstancias, Defensor, Representante, Consejero.

es la causa del no tener, y tener es la causa de conocer (v. 17). En vista de este prometido advenimiento de otro Abogado, Cristo podía decir a los discípulos que Él no les dejaría «huérfanos» en el mundo. Es más, en este Abogado, Cristo mismo iría a ellos. Es verdad, el mundo, que sólo veía y conocía lo que caía bajo el alcance de lo sensorial y externo (v. 17), no podría verle, pero *ellos* le verían, porque Él vivía, y ellos también vivirían —y de ahí que habría comunión de la vida espiritual entre ellos—. En el día del Advenimiento de su Espíritu Santo ellos tendrían pleno conocimiento, a causa de su experiencia, del retorno de Cristo al Padre, y de que ellos estaban en Cristo, y de que Él estaba con ellos. Y, por lo que se refiere a esta triple relación, había que tener esto en cuenta: el estar en Cristo significaba amarle, y esto era: tener y guardar sus mandamientos; el que Cristo estuviera en el Padre implicaba que los que estaban en Cristo o le amaban serían amados también por su Padre; y, finalmente, el que Cristo estuviera en ellos implicaba que Él los amaría y se manifestaría a ellos (Juan 14:20, 21).

Un hecho nuevo, destacado aquí, llama la atención de los discípulos. Era contrario a todas sus ideas judaicas sobre la futura manifestación del Mesías, y llevó a la pregunta de uno de su número, Judas —no el Iscariote—: «Señor, ¿cómo es que te manifestarás a nosotros, y no al mundo?» De nuevo ellos pensaban en lo externo, en tanto que Él hablaba de la manifestación espiritual e interna. Era de esta venida del Hijo y del Padre con el propósito de hacer «estación» con ellos[3] que Él hablaba; la condición era el amor a Cristo, manifestado en el guardar su Palabra, y lo que aseguraba el amor del Padre también. Por otra parte, el no guardar su Palabra era no amarle, con todo lo que esto implicaba, no sólo con respecto al Hijo, sino también al Padre, puesto que la Palabra que ellos habían oído era la del Padre (vv. 22-24).

Esto por lo que se refiere a la manifestación interna, que brota de la vida de comunión con Cristo, rica en poder espiritual ilimitado de fe, y fragante con la obediencia del amor. Todo esto podía decirles Él ahora en el nombre del Padre, como el primer representante, abogado o Paracleto. Pero ¿qué pasaría cuando Él ya no estuviera presente con ellos? Para esto Él había provisto «otro Paracleto» o Abogado. Este «Paracleto era el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre; él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he dicho». Es bien evidente que la interpretación del término Paracleto como «el Consolador» no cubre la descripción dad aquí de su doble función respecto a enseñar y recordar todo

3. *καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα*. Naturalmente, la palabra «estación» hace referencia sólo al estado de los creyentes en tanto que están en la tierra.

lo que Cristo mismo les había dicho. Ni servirá tampoco la otra interpretación de «Abogado» para los requerimientos si consideramos al Abogado como uno que presenta *nuestras* alegaciones. Pero si consideramos al Paracleto o Abogado como el representante de Cristo, y abogando, por así decirlo, por *Él*, la causa de Cristo, todo se vuelve armonioso. Cristo vino en el nombre del Padre como el primer Paracleto, como su representante; el Espíritu viene en el nombre de Cristo como el segundo Paracleto, el representante de Cristo, que está en el Padre. Como tal, el segundo Paracleto es enviado por el Padre en el nombre del primer Paracleto, y Él completaría en ellos y les recordaría su causa.

Y, así, al fin de su discurso el Señor volvió de nuevo, y ahora con un significado más pleno, a su comienzo. Entonces Él les había dicho: «No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en Mí». Ahora, después de la comunicación más plena de su propósito y de su relación con Él, les transmitía la seguridad de la paz, su propia paz, como su don en el presente y su legación para el futuro (Juan 14:27). Al hecho de que Él se iba, que les había llenado de tanta pena y temor, ahora se había unido el de su venida a ellos. Sí, como Él se lo había explicado, su partida al Padre era el antecedente necesario y la condición de su venida a ellos en la presencia permanente del otro Paracleto: el Espíritu Santo. Este Paracleto, sin embargo, en la economía de la gracia, sería enviado sólo por el Padre. En la dispensación de la gracia, la fuente final de la cual todo procedía, el que enviaba a los dos —al Hijo y al Espíritu Santo— es Dios el Padre.

El Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo también, aunque procedente del Padre y del Hijo, es enviado por el Padre en el nombre de Cristo. En la economía de la gracia, pues, el Padre es mayor que el Hijo. Y el retorno del Hijo al Padre marca asimismo el término y fin de la obra de Cristo, y su perfección, en la misión del Espíritu Santo, con todo lo que implica su advenimiento. Por tanto, si, descartando sus propios pensamientos, ellos daban oportunidad para los sentimientos de amor verdadero a Él, en vez de lamentarse, se regocijarían por el hecho de que Él iba al Padre, con todo lo que esto implicaba, no sólo de reposo y triunfo para Él, sino de perfeccionamiento de su obra, puesto que ésta era la condición de esta misión del Espíritu Santo por el Padre, que envió a los dos, al Hijo y al Espíritu Santo.

Y en este sentido también ellos debían regocijarse, porque por medio de la presencia del Espíritu Santo en ellos, como enviado por el Padre en su obra «mayor», en vez de este gozo presente egoísta de tener a Cristo en su presencia personal, tendrían más poder para mostrar su amor a Él al captar su verdad, obedecer sus mandamientos, hacer sus obras y participar en su

vida.[4] No es que Cristo esperara que ellos entendieran plenamente el significado de todas estas palabras. Pero después, cuando todas estas cosas hubieran sucedido, entonces lo entenderían (v. 29).

Con el significado y resultado de la gran lucha sobre la cual Él estaba a punto de entrar de modo tan claro delante de Él, iba ahora adelante para hacer frente al último asalto del príncipe de este mundo (v. 30). Pero ¿por qué esta lucha encarnizada, si en Cristo «él no tenía nada»? Para mostrar «al mundo» el amor perfecto que Él tenía al Padre; que hasta la suma autoexinanición, obediencia, sumisión y sufrimiento Él estaba haciendo según el mandamiento que le había dado el Padre cuando le envió para la redención del mundo. En la ejecución de esta misión Él sufriría hasta el último asalto y lucha por parte del enemigo, y, resistiéndolo, vencería en nuestro lugar. Y así el mundo podría ser conquistado de su príncipe por la plena manifestación de Cristo, en su infinita obediencia y justicia, haciendo la voluntad del Padre y la obra que Él le había dado, y, en su infinito amor, haciendo la obra de nuestra salvación (v. 31).

2. ¡La obra de nuestra salvación! A este aspecto del tema se dirige Cristo ahora cuando se levanta de la mesa de la cena. Si en el discurso registrado en el capítulo 14 del Evangelio de Juan se explica el aspecto hacia Dios de la inminente partida de Cristo, en el del capítulo 15 se presenta la nueva relación que había de subsistir entre Él y su Iglesia. Y esto —aunque las expresiones o dichos epigramáticos con frecuencia resultan falaces— puede resumirse en tres palabras: Unión, Comunión, Desunión. La *unión* entre Cristo y su Iglesia es *corporativa, vital* y *efectiva*, tanto por lo que respecta a los resultados como a las bendiciones (15:1-8). Esta unión resulta en *comunión* —de Cristo con sus discípulos, de sus discípulos con Él, y de sus discípulos entre ellos—. El principio de todos ellos es el amor: el amor de Cristo a los discípulos, el amor de los discípulos a Cristo, y el amor en Cristo de los discípulos los unos a los otros (vv. 9-17). Finalmente, esta unión y comunión tiene como contrapartida necesaria: *desunión, separación* del mundo. El mundo los repudia por su unión con Cristo y su comunión. Pero, a pesar de ello, hay algo que debe impedirles que vayan al mundo. Tienen

4. La gran dificultad para entender la última parte del versículo 28 se halla, no en alguna de las cláusulas ni en la combinación de dos, sino en la combinación de tres de ellas. Podríamos entender que, si ellos le amaran, se regocijarían de que Él fuera al Padre, lo cual marcaría el término y perfección de su obra; y también, que ellos se regocijaran en que Él fuera al Padre, que era mayor, y les enviaría al Espíritu Santo, lo que implicaría beneficio para ellos. Pero la dificultad de combinar todas ellas de modo que el amor a Cristo debiera inducir un deseo de que Él fuera al Padre, porque Él era mayor, parece una dificultad para la cual sólo puedo ver una solución natural en la interpretación que me he atrevido a sugerir.

una misión en él, iniciada y llevada a cabo en el poder del Espíritu: la de poner en alto el testimonio de Cristo (vv.18-27).

Por lo que se refiere a la relación de la Iglesia con el Cristo que está a punto de partir hacia el Padre y volver a ellos en el Espíritu Santo como su representante, ha de ser una *unión: corporativa, vital* y *efectiva*. Dada la naturaleza de la misma, una verdad así sólo podía ser presentada con una ilustración. Cuando Cristo dice: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador»; o bien: «Vosotros sois los sarmientos o las ramas» —recordando que, como hablaba en arameo, las cópulas «soy», «es» y «son» serían omitidas—, no quería decir que Él *significara* la vid o que ésta era su *signo*, ni que el Padre era el labrador, ni tampoco los discípulos eran las ramas. Lo que quería decir era que Él, el Padre y los discípulos estaban exactamente en la misma relación como la vid, el labrador y las ramas. Esta relación era la de una unión corporativa de las ramas con la vid para la producción de fruto para el labrador, el cual, para este propósito, podaba las ramas. Ni podemos olvidar en este sentido que en el Antiguo Testamento, y parcialmente en el pensamiento judío,[5] la vid era el símbolo de Israel, no en su capacidad nacional, sino como Iglesia. Cristo, con sus discípulos como las ramas, *es* «la vid verdadera» —la realidad de todos los tipos, el cumplimiento de todas las promesas—. Ellos son muchas ramas; con todo, una gran unidad en esta vid; hay una Iglesia de la cual Él es la cabeza, la raíz, el sostenimiento, la vida. Y en esta vid será realizado el objetivo por el que fue plantada: el llevar fruto para Dios.

No obstante, aunque sea una vid, la Iglesia tiene que llevar fruto no sólo en su capacidad corporativa, sino individualmente en cada una de las ramas. Parece notable que leamos de ramas en Él que no llevan fruto. Esto, al parecer, ha de referirse a los que han sido insertados en la vid por el bautismo pero permanecen sin dar fruto, puesto que una mera profesión externa de cristiano no se puede describir como ser «una rama en» Él. Por otra parte, toda rama que lleva fruto el labrador la limpia, no podándola de modo necesario o exclusivo, sino de la manera que se requiera, para que pueda producir la mayor cantidad de fruto posible. En cuanto a ellos, el proceso de limpieza ya había sido realizado por medio de la Palabra que Él les había hablado. Si esta condición de dar fruto existía ahora en ellos como consecuencia de haberse imprimido en ellos su Palabra, se seguía como una condición correspondiente que ellos debían permanecer en Él, y Él en ellos. Es más, ésta era un condición vital del dar fruto, que surgía del hecho

5. En él los dos difícilmente podían ser separados. De ahí que la vid sea el símbolo de Israel; los sabios eran los racimos maduros (Chull. 92 *a*).

fundamental de que Él era la vid y ellos las ramas. La condición propia y normal de cada rama en esta vid era la de llevar mucho fruto, naturalmente en proporción a su tamaño y vigor. Pero, tanto de modo figurado como real, la condición de esto era permanecer en Él, puesto que «aparte» de Él, ellos no podían hacer nada. No era como una fuerza que, una vez puesta en movimiento, después continuaría por sí misma. Era una vida, y la condición de su permanencia era una unión continuada con Cristo, del cual sólo podía proceder.

Y ahora, por lo que se refería a las dos alternativas, el que no permanecía en Él era la rama «echada fuera» y que se secaba, la cual, cuando estaba lista para ello, los hombres la echaban en el fuego —con todo el significado simbólico por lo que se refiere a los que las recogen y la quema que implica la ilustración—. Por otra parte, si la unión corporativa y vital era efectiva, si ellos permanecían en Él y, en consecuencia, sus palabras permanecían en ellos, entonces: «Pedid todo lo que queráis, y os será hecho.» Es digno de nota que lo ilimitado de la oración queda limitado —o, más bien, condicionado— por nuestro permanecer en Cristo y sus palabras en nosotros,[6] tal como en Juan 14:12-14 está condicionado por la comunión con Él, y en Juan 15:16 por el hecho de dar fruto de modo permanente.[7] Porque sería el fanatismo más peligroso, y enteramente opuesto a la enseñanza de Cristo, el imaginarse que la promesa de Cristo implica este poder absoluto —como si la oración fuera mágica— que una persona podría pedir lo que fuera, no importa el qué, en la seguridad de obtener su petición.[8] En todas las relaciones morales, los deberes y privilegios son ideas correlativas, y en nuestra relación con Cristo la inmanencia consciente en Él y de su Palabra en nosotros, la unión y la comunión con Él, y la obediencia del amor, son las condiciones indispensables de nuestros privilegios. El creyente, ciertamente, puede pedirlo todo, porque siempre y de modo absoluto puede ir a Dios; pero la certeza de respuestas especiales a la oración es proporcionada al grado de unión y comunión con Cristo. Y una libertad ilimitada de oración está conectada con nuestro llevar mucho fruto, porque por medio de ello el Padre es glorificado y nuestro discipulado puesto en evidencia (Juan 15:7, 8).[9]

6. El canón. Westcott observa con hermosas palabras: «La oración de ellos es sólo algún fragmento de su enseñanza transformado en una súplica, y por tanto será oído por necesidad».

7. Todo lector sin prejuicios verá que Mateo 18:19, 20, *en cuanto no pertenece a una esfera completamente diferente*, está sometido a condiciones similares.

8. Algunos de los más horribles ejemplos —por lo menos para mí— de esta supuesta licencia absoluta en la oración han aparecido en cierta clase de literatura religiosa norteamericana, que últimamente ha hallado amplia circulación entre nosotros.

9. Preces ipsae sunt fructus, et fructum augent (Bengel).

Esta unión, siendo interna y moral, por necesidad se despliega en *comunión*, el principio de la cual es el *amor*. «Así como el Padre me ha amado, también yo os he amado. Permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor». Marcamos la *continuidad* en la escala del amor: el Padre hacia el Hijo, y el Hijo hacia nosotros; y ahora, todo lo que los discípulos tenían que hacer era *permanecer* en él. Esto no está conectado con el sentimiento, ni aun con la fe, sino con la obediencia.[10] Las nuevas provisiones son obtenidas por la fe, pero la continuidad en el amor de Cristo es la manifestación y el resultado de la obediencia. Fue así incluso con el mismo Señor en su relación con el Padre. Y el Señor inmediatamente explicó (v. 11) que su objeto consistía en decir esto. En esto, también, ellos habían de tener *comunión* con Él: comunión en aquel gozo que era suyo como consecuencia de su perfecta obediencia. «Estas cosas os he hablado, para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido.»

Pero ¿qué diremos de estos mandamientos a los cuales se adscribe tanta importancia? Ahora que ya estaban limpios por medio de las palabras que Él había hablado, se destacaba un gran mandamiento como especialmente suyo, consagrado por su propio ejemplo y que debía ser medido por la observancia del mismo por Él. Desde cualquier punto de vista que lo miremos, sea como requerido especialmente por las necesidades apremiantes de la Iglesia, o como presentando una notable evidencia del poder del Cristianismo; por su contraste con lo que exhibía el paganismo,[11] o bien, por otra parte, como tan congruente con todos los pensamientos fundamentales del Reino —el amor del Padre al enviar a su Hijo al hombre, la obra del Hijo al buscar y salvar a los perdidos al precio de su propia vida, y el nuevo lazo que en Cristo une a todos en la comunión de una llamada común, una misión común, unos intereses y esperanzas comunes—, el amor de los hermanos entre ellos fue una de las órdenes más destacadas de Cristo en su despedida (vv. 12-14). Y el guardar sus mandamientos era ser su amigo. Y ellos eran sus amigos. Ya no les llamaba siervos, porque el siervo no sabía lo que hacía su señor. Él les había dado ahora un nuevo nombre, y con buenas razones: «Os he llamado amigos, porque todas las cosas que le oí a mi Padre, os las he dado a conocer.» Y aún descendió a algo más profundo, al señalarles el ejemplo y medida de su amor como el estándar del amor de ellos el uno hacia el otro. Y con esta enseñanza combinó lo que Él había dicho antes,

10. Y aquí de buena gana corregiríamos otra extravagancia religiosa moderna.
11. «El pagano está acostumbrado a exclamar con asombro: ¡Mirad cómo estos cristianos se aman los unos a los otros!» (Tertuliano, en Westcott.)

de llevar fruto y del privilegio de la comunión con Él. Eran sus amigos; Él había demostrado esto al tratarlos como tales al abrir ahora ante ellos todo el consejo de Dios. Y esta amistad: «No me elegisteis vosotros a Mí, sino yo os elegí a vosotros» —el objeto de su «elegir» [aquello a lo que habían sido designados] era que, cuando fueran al mundo, dieran fruto, y que su fruto fuera permanente, y que poseyeran el pleno privilegio de este poder ilimitado para orar, del cual Él les había hablado antes (15:16)—. Todas estas cosas iban unidas a la obediencia a sus mandamientos, el más destacado de los cuales era el «amarse los unos a los otros» (v. 17).

Pero esta misma elección por su parte, y su unión de amor en Él y entre unos y otros, implicaba también no sólo *separación* del mundo sino repudiación del mismo (v. 18). Debían estar preparados para ello. Le había ocurrido a Él, y sería la evidencia de su elección del discipulado. El aborrecimiento del mundo mostraba la diferencia esencial y el antagonismo entre el principio de vida del mundo y el de ellos. Para bien o para mal, debían esperar el mismo tratamiento que su Maestro. Es más, ¿no era un privilegio para ellos el darse cuenta de que todo esto les ocurría por amor a Él?; y ¿no debían también recordar que la base última para el odio del mundo era el no saber nada de aquel que había enviado a Cristo? (vv. 19-21). Y, con todo, aunque esto debería eliminar todo pensamiento de resentimiento personal, la culpa de los que le habían rechazado era verdaderamente terrible. Hablando a Israel y en Israel, no había excusa para su pecado —el más terrible que podía concebirse, puesto que verdaderamente: «El que me aborrece a Mí, aborrece también a mi Padre»—. Porque Cristo era el enviado de Dios, y Dios manifiesto. Era una acusación terrible, ésta, contra el antiguo pueblo de Dios, Israel. Y, sin embargo, había, además de la evidencia de las palabras, la de las obras (vv. 22-24). Si ellos no podían captar las primeras, con todo, con respecto a las segundas, por comparación con las obras de otros hombres, podían ver que eran únicas. Ellos las habían visto, pero sólo le aborrecían a Él y a su Padre, adscribiéndolo todo al poder y actividad de Beelzebul. Y así la antigua profecía había sido cumplida ahora: «Me aborrecieron sin motivo» (Salmos 35:19; 69:4). Pero esto no era todo ni era el fin; tampoco su obra por medio del otro Abogado, ni la de ellos en el mundo. «Cuando venga el Abogado, a quien yo os enviaré del Padre —el Espíritu de verdad— el cual procede del Padre, él dará testimonio acerca de Mí. Y vosotros daréis testimonio también,[12] porque estáis conmigo desde el principio.»

3. El último de los discursos de despedida de Cristo, en el capítulo 16

12. Para el cumplimiento de este doble testimonio predicho, ver Hechos 5:32.

de Juan, fue interrumpido, realmente, por varias preguntas de los discípulos. Pero éstas, siendo afines al tema, lo llevan sólo hacia adelante. En general, los temas tratados en el mismo son: las nuevas relaciones que surgen de la partida de Cristo y de la venida del otro Abogado. Así, el último punto necesario sería ahora suplido: cap. 14, dando el consuelo y la enseñanza en vista de su partida; cap. 15, describiendo las relaciones personales de los discípulos hacia Cristo, y del uno al otro, y con el mundo; y cap. 16, fijando las nuevas relaciones que han de ser establecidas.

El capítulo empieza de modo apropiado reflexionando sobre la predicha enemistad del mundo (Juan cap. 16). Cristo lo había predicho claramente, para que no resultara una piedra de tropiezo para ellos. Es más, para que supieran claramente que no sólo los echarían de la Sinagoga, sino que aquel que les matara consideraría que «ofrecía un servicio religioso a Dios». Así pensaba, sin duda, Saulo de Tarso y muchos otros que, por desgracia, nunca se hicieron cristianos. En realidad, según la Ley judía, «un celote» podía haber dado muerte sin un proceso formal a aquellos a quienes atrapara en flagrante rebelión contra Dios —o en lo que podía ser considerado como tal—, y la Sinagoga habría considerado el acto tan meritorio como el de Fineas (Sanh. 81 *b*; Bemid. R. 21). Era una lástima —y, con todo, también un consuelo— el saber que este espíritu de enemistad surgía del hecho de no conocer al Padre y a Cristo. Aunque ellos en general habían sido preparados para ello antes, sin embargo Él no se lo dijo todo de modo definido y conectado desde el comienzo, porque Él estaba todavía con ellos (Juan 16:1-4). Pero ahora que Él se iba, era absolutamente necesario hacerlo. Porque incluso la mención de ello les había dejado en plena confusión y apenados, de tal forma que ni aun el punto principal, *adónde* iba, había aparecido ante sus ojos.[13] Los sentimientos personales los habían confundido hasta el punto del olvido de sus propios intereses superiores. Él iba al Padre, y esto era la condición, así como el antecedente de que les enviara el Paracleto.

Pero el Advenimiento del «Abogado» no marcaría una nueva era, por lo que se refería a la Iglesia (Juan 16:7) y el mundo. Su misión era ir adelante al mundo y predicar a Cristo. Este otro Abogado, como representante de Cristo, iría al mundo y lo redargüiría de los tres puntos cardinales en los

13. La pregunta de Tomás (Juan 14:5) se refería al camino, más bien que a la meta; la de Pedro (13:36) parecía fundada, o bien en la idea judía de que el Mesías iba a desaparecer, o bien se refería al hecho de que Cristo estuviera entre enemigos y en peligro, adonde Pedro pensaba que podía seguirle. Pero ninguna de las preguntas consideraba el retorno mesiánico del Hijo al Padre con miras al envío del Espíritu Santo.

que giraba su predicación. Estos tres puntos en los cuales consistiría toda actividad misionera eran: pecado, justicia y juicio. Y de éstos el nuevo Abogado redargüiría al mundo. Recordando que el término «redargüir» es usado de modo uniforme en los Evangelios[14] para «establecer claramente» o «hacer comprender la culpa»,[15] tenemos aquí tres hechos separados que se nos presentan delante. Como representante de Cristo, el Espíritu Santo hará comprender al mundo, establecerá el hecho de su culpa con respecto al *pecado* —sobre la base de que el mundo no cree en Cristo—. Además, como el representante de Cristo, va a hacer comprender al mundo el hecho de su culpa con respecto a la *justicia* —sobre la base de que Cristo ha ascendido al Padre y, por tanto, está apartado de la vista del hombre—. Finalmente, como representante de Cristo, establecerá el hecho de la culpa del mundo, debido a esto: que su príncipe, Satanás, ya ha sido juzgado por Cristo —un juicio establecido en su asiento a la diestra de Dios, y que será reivindicado a su segunda venida—. Haciendo uso de los tres grandes hechos de la historia de Cristo: su primera venida para salvación, su resurrección y ascensión, y el que esté sentado a la diestra de Dios, de lo cual la segunda venida en juicio es el resultado final, este Abogado de Cristo en cada caso va a redargüir al mundo de culpa; con respecto a lo primero -referente al pecado—, porque no creen en Él a quien Dios ha enviado; con respecto a lo segundo —referente a la justicia—, porque Cristo *está* a la diestra del Padre; y con respecto a lo tercero —referente al juicio—, porque el príncipe a quien el mundo confiesa o reconoce todavía, ya ha sido juzgado por el hecho de que Cristo está sentado a la diestra de Dios, y por su Reino, que ha de ser completado en su segunda venida a la tierra.

Tal era la causa de Cristo que el Espíritu Santo como Abogado presentaría al mundo, obrando convicción de pecado como en un acusado culpable. Muy diferente era la causa de Cristo que, como su Abogado, alegaría respecto a sus discípulos, y muy distinto en su caso el efecto de su abogacía. Tenemos, incluso en la ocasión presente, marcado con qué frecuencia el Señor era estorbado, así como contristado, por los malentendidos y la incredulidad del hombre. Ahora la ley autoimpuesta de su misión, el resultado de su victoria en la tentación en el desierto, era que Él no conseguiría su misión mediante el ejercicio del poder divino, sino por el camino ordinario de la humanidad. Ésta era la limitación que Él se había impuesto

14. Ocurre, además de aquí, en Mateo 18:15; Lucas 3:19; Juan 3:20; 8(9):46.

15. De modo similar al uso del verbo ἐλέγχω en Santiago 2:9 y en Apocalipsis 3:19. Esto puede ser llamado el *usus* hebraico de la palabra. En las Epístolas de Pablo es más general; en el de los Hebreos (12:5) parece significar castigo.

—un aspecto de su propia exinanición—. Pero de esto debe de haber procedido su constante tristeza, a la vista de la incredulidad de aquellos que le rodeaban más cerca. Era, por tanto, no sólo conveniente, sino incluso necesario para ellos, puesto que al presente no podían sobrellevar más, que la presencia de Cristo fuera retirada, y su representante ocupara su lugar, y abriera su causa a ellos. Y ésta había de ser su obra especial ante la Iglesia. Como Abogado, no hablando por su propia cuenta, sino hablando todo cuanto oiga —como si dijéramos, hablando según el *dossier* celestial que tenía— Él los guiaría a toda la verdad. Y aquí su primera «declaración» sería sobre «las cosas que han de venir». Todo un nuevo orden de cosas es colocado ante los apóstoles: la abolición de lo judaico, el establecimiento de la dispensación cristiana y la relación de lo nuevo y lo viejo, junto con muchas cuestiones emparentadas. Como representante de Cristo, y no hablando por su propia cuenta, el Espíritu Santo estaría con ellos, no permitiendo que se descarriaran en el error, sino que los guiaría a toda la verdad. Además, como el Hijo glorificaba al Padre, así el Espíritu glorificaría al Hijo, y de manera análoga —debido a que Él «tomará de lo suyo y se lo declarará a ellos»—. Esto sería la segunda línea, como si fuera, en las «declaraciones» del Abogado, representante de Cristo. Y esta obra del Espíritu Santo, enviado por el Padre, en su declaración sobre Cristo, quedaba explicada por la circunstancia de la unión y comunicación entre el Padre y Cristo (Juan 16:8-15). Y, así, para resumir todo lo que Él les había dicho en una breve despedida: tardarían un poco en que no le observarían (*οὐκέτι θεωρεῖτέμε*), y luego otro poco y «le verían» (*ὄψεσθέ με*), aunque de una manera diferente, como muestra el uso de diferentes verbos (v. 16).[16]

Si hubiéramos tenido dudas sobre la verdad de las palabras previas del Señor, de que al estar tan absorbidos por el presente los discípulos no habían pensado en el «*adónde*» al cual se dirigía Cristo, y que les era necesario que Él partiera y viniera el otro Abogado (vv. 5-7), tendríamos que quedar convencidos de ello por las preguntas de los apóstoles entre sí, llenas de perplejidad, con referencia al significado del doble «un poco», y todo lo que dijo acerca de que iba al Padre. De buena gana habrían preguntado, mas no se atrevían. Pero Él conocía sus pensamientos y les contestó. El primer «un poco» comprendía aquellos días terribles de su muerte y sepultura, cuando ellos llorarían y se lamentarían, pero el mundo se regocijaría. Con todo, su breve aflicción se transformaría en gozo. Era como el breve dolor de dar a luz —después ya no lo recuerda la madre, por el gozo de haber traído al mundo un nuevo ser—. De esta manera sería cuando su aflicción

16. Las palabras «porque yo voy al Padre» son espurias en el versículo 16.

presente sería transformada en el gozo de la resurrección, un gozo que nadie podría ya quitarles. Él quería que pensaran en aquel día de gozo mientras duraba la noche presente de aflicción. Éste sería, realmente, un día de alegría, en que no habría ya necesidad de hacer más preguntas de Él *ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε*) (Juan 16:23; comp. v. 19). Todo quedaría claro a la nueva luz de la resurrección. Un día, éste, en que la promesa se realizaría, y todo lo que pidieran al Padre (*αἰτήσητε*), Él se lo daría en el nombre de Cristo. Hasta aquí ellos no habían pedido en su nombre; que pidieran, y recibirían, para que su gozo fuera completo. ¡Ah!, aquel día glorioso. Hasta aquí Él les había hablado, por así decirlo, en parábolas y alegorías, pero entonces Él les «declararía» claramente acerca del Padre. Y así como Él podría hablarles directamente entonces acerca del Padre, ellos también podrían hablar directamente al Padre —como lo expresa la epístola a los Habreos, allegarse confiadamente o directamente al trono de la gracia—.[17]

Pedirían directamente en el nombre de Cristo; y ya no sería necesario, como al presente, ir primero a Él para que «inquiriera» del Padre «sobre» ellos (*ἐρωτήσω περὶ ὑμῶν*). Porque Dios los amaba, porque ellos le amaban a Él, y habían reconocido que había venido de Dios.[18] Y así era: Él había salido del Padre cuando vino al mundo, y ahora Él lo dejaba e iba de nuevo al Padre.

Los discípulos se imaginaron que entendían esto por lo menos. Cristo había leído sus pensamientos, y no había necesidad de que nadie hiciera más preguntas (Juan 16:30). Él conocía todas las cosas, y por esto creían —les había proporcionado la evidencia— que Él había salido de Dios.[19] Pero ¡qué poco conocían ellos mismos sus corazones! Había llegado la hora en que todos se esparcirían, cada uno por su lado, y le dejarían solo; con todo, verdaderamente, Él no estaría solo, porque el Padre estaría con Él (Juan 16:32). Pese a todo, incluso así, su último pensamiento era para ellos como lo había sido el primero (14:1); y les mandó que durante la noche del esparcimiento pensaran en el mañana de gozo. Porque la batalla no era de ellos, ni era tampoco dudosa la victoria: «Yo [enfáticamente] he vencido al mundo» (16:33).

Entramos ahora con la máxima reverencia en lo que puede ser llamado

17. La misma palabra (*παῤῥησία*) es usada en el hablar «claramente» de Cristo sobre el Padre (v. 25), y de nuestra libertad en la oración en Hebreos 4:16; comp. también 10:19. Para ver el uso que hace Juan de la palabra, comparar Juan 7:4, 13, 26; 10:24; 11:14, 54; 16:25, 29; 18:20; 1ª Juan 2:28; 3:21; 4:17; 5:14.

18. *ἐκ τοῦ πατρός*. Sin duda, si las palabras tienen algún sentido, esto enseña la unidad de la esencia del Hijo y del Padre.

19. Es significativo que no usaran ni *παρά* ni *ἐκ*, sino *ἀπό*.

el Santuario más íntimo, el lugar santísimo (Juan cap. 17). Por primera vez se nos permite escuchar lo que era realmente «la oración del Señor»,[20] y, cuando lo oímos, humildemente adoramos. Esta plegaria era la gran preparación para su agonía, cruz y pasión; y también la perspectiva de la corona más allá. En sus tres partes (vv.1-5; 6-19; 20-26) parece, casi, que refleje sobre la enseñanza de los tres capítulos precedentes[21] y los convierta en oración. Vemos al gran Sumo Sacerdote primero ofreciéndose solemnemente a sí mismo, y luego la consagración e intercesión en favor de su Iglesia y su obra.

La primera parte de esta oración (vv. 1-5) es la consagración de sí mismo hecha por el gran Sumo Sacerdote. Ha llegado la hora final. Al pedir que el Padre glorifique al Hijo, Cristo no está pidiendo realmente nada para sí mismo, sino que «el Hijo» pueda[22] «glorificar» al Padre. Porque el glorificar al Hijo —su apoyo, y luego su resurrección— era realmente un cumplimiento y término de su obra que el Padre le había dado a hacer, así como su evidencia. Estaba realmente en consonancia («así como») con la potestad que el Padre le había dado sobre «toda carne» cuando puso todas las cosas bajo sus pies como el Mesías —siendo el objeto de esta potestad suya «el que dé vida eterna a todos los que Él le había dado»—. El punto culminante de este nombramiento mesiánico —el objeto de su potestad sobre toda carne— era el don del Padre a Cristo de la Iglesia como una totalidad y una unidad; y en esta Iglesia, Cristo da vida eterna a cada uno individualmente. Lo que sigue (v. 3) parece una cláusula intercalada, como lo muestra incluso el uso de la partícula «y», con la que se introduce la trascendental definición de lo que es «vida eterna», y por las últimas palabras en el versículo. Y ¿qué es lo que constituye «la vida eterna»? No lo que solemos pensar, confundiendo la cosa con sus efectos o bien sus resultados. Se refiere, no al futuro, sino al presente. Es la realización de lo que Cristo les había dicho en estas palabras: «Creéis en Dios, creed también en Mí». Es el puro sol del alma, que da por resultado el conocimiento de Jehová o bien lo refleja; el Dios personal, vivo, verdadero, y Aquel a quien ha enviado, Jesucristo. Estas dos ramas de conocimiento no tienen que ser consideradas ni aun como coordinadas, sino más bien como inseparables. Volviendo de esta explicación de la «vida eterna» que los que están bañados en la luz poseen incluso ahora y aquí, el gran Sumo Sacerdote ofreció primero al

20. La de Mateo 11:25-27 era una breve acción de gracias.
21. Compárese cada capítulo con la correspondiente sección de versículos en el capítulo 17.
22. La palabra «también» debe ser eliminada.

Padre aquella parte de su obra que estaba en la tierra y que Él había completado. Y entonces, tanto como la consumación y la secuela de la misma, Él reclamó lo que había al fin de su misión: su retorno a aquella comunión de gloria esencial, que Él poseía junto con el Padre antes que el mundo fuese (vv. 4, 5).

El don de su consagración no podía ser colocado en un altar más glorioso. Una cruz así tenía que ser seguida por esa corona (Filipenses 2:8, 11). Y ahora, otra vez, su primer pensamiento era sobre aquellos por amor a los cuales se había consagrado a sí mismo. *A éstos los presenta ahora solemnemente al Padre* (Juan 17:6-10). Los presenta como (individuos) a quienes el Padre le ha dado especialmente a Él fuera del mundo. Como tales eran realmente del Padre, y entregados a Cristo —y Él ahora los presentaba como habiendo guardado la palabra del Padre—. Ahora ellos sabían que todas las cosas que el Padre había dado al Hijo eran del Padre. Éste era el resultado, pues, de toda su enseñanza, y la suma total de lo que ellos habían aprendido: confianza perfecta en la persona de Cristo, como en su vida, enseñanza y obra, enviado no ya de Dios, sino del Padre. Su «conocimiento» no representaba ni más ni menos que esto. Todo lo demás que salía de ello, ellos no lo habían aprendido todavía. Pero era bastante, porque lo implicaba todo; principalmente estas tres cosas: que ellos *recibían* las palabras que Él les había dado como procedentes del Padre; que ellos *realmente sabían* que Cristo había salido del Padre; y que ellos *creían* que el Padre le había enviado. Y, realmente, las tres características esenciales de los que son de Cristo son: recepción de la Palabtra de Cristo, conocimiento de su naturaleza esencial, y fe en su misión.

Y ahora Él los presentó en oración ante el Padre (Juan 17:9-12). Él estaba intercediendo, no por el «mundo», que era suyo por derecho de su mesianidad, sino por aquellos a quienes el Padre le había dado especialmente. Eran del Padre en el sentido especial de la misericordia del pacto, y todo lo que en este sentido era del Padre era del Hijo, y todo lo que era del Hijo era del Padre. Por tanto, aunque todo el mundo era del Hijo, Él no oraba ahora por él; y aunque todo en la tierra y el cielo estaba en la mano del Padre, Él no procuraba obtener ahora su bendición sobre el mundo, sino sobre aquellos que, mientras Él estaba en el mundo, Él había guiado y protegido. Habían quedado solos en un mundo de pecado, maldad, tentación y aflicción, y Él iba al Padre. Y ésta era su oración: «Padre Santo, a los que me has dado, guárdalos en tu nombre a fin de que sean uno, así como nosotros». Esta apelación peculiar: «Padre Santo», muestra que el Salvador una vez más se refería al guardar en santidad, y lo que es de igual importancia, que «la unidad» que buscaba para la Iglesia era primariamente

de carácter espiritual, y no una combinación meramente externa. La unidad en la santidad y de naturaleza, como era la del Padre y el Hijo, éste era el gran objetivo buscado, aunque una unión así, debidamente realizada, también resultaría en unidad exterior. Pero en tanto que la unión moral, más bien que la unidad exterior, estaba a su vista, nuestras «desgraciadas divisiones» presentes, resultantes con tanta frecuencia de la voluntariedad y la negativa a sobrellevar pequeñas diferencias entre nosotros —las cargas los unos a los otros—, son tan completamente contrarias al espíritu cristiano, y aun judío, que sólo podemos ir a buscar su origen en el elemento pagano en la Iglesia.

En tanto que Él «estaba con ellos», Él los «guardaba» en el nombre del Padre. A los que el Padre le había dado, Él los guardaba (ἐφύλαξα) por medio de la atracción efectiva de su gracia dentro de ellos, y ninguno de ellos se había perdido, excepto el hijo de perdición —y esto según la profecía—. Pero antes de ir al Padre, Él oraba de esta manera por ellos, que en esta unidad de la santidad realizada, el gozo que era suyo[23] (τὴν χαρὰν τὴν ἐμήν) (v. 13) pudiera ser «completado» en ellos. Y había más necesidad de ello, puesto que quedaban detrás sin otra cosa que su Palabra, en un mundo que los odiaba, porque, como Cristo, ellos tampoco eran del mundo [«de» él, ἐκ]. Ni tampoco pedía Cristo con miras a que fueran sacados de este mundo, sino a fin de que el Padre «los guardara [preservara, τηρήσῃς] del Maligno».[24] Y esto más enfáticamente por el hecho de que, tal como Él no era de este mundo, tampoco lo eran ellos, el mundo en manos del Maligno. Y la preservación que Él buscaba para ellos no era exterior, sino interior, la misma que cuando Él había estado con ellos (17:12), sólo que ahora vendría directamente del Padre. Era santificación «en la verdad» (no «por tu verdad»), con esta significativa adición: «Tu palabra es verdad» (vv. 12-17).

En su última parte esta oración intercesora del gran Sumo Sacerdote se refería a la obra de los discípulos y sus frutos. Como el Padre había enviado al Hijo, también el Hijo enviaba a los discípulos al mundo —de la misma manera, y con la misma misión—. Y por amor a Él ahora solemnemente se ofrecía a sí mismo, se «consagraba» o se «santificaba» para que ellos pudieran «en verdad» —verdaderamente— ser consagrados. Y en vista de ésta su obra, a la cual eran consagrados, Cristo oraba no sólo por ellos sino también para aquellos que, por medio de la palabra de ellos, creerían en Él, «a fin de que todos pudieran ser uno, formar una unidad». Cristo, como

23. Compárese aquí Juan 15:11.
24. Esta interpretación depende de 1ª Juan 5:18, 19; y si es así, parece, a su vez, concordar con la petición: «Líbranos del Maligno».

enviado por el Padre, reunía a los que formaban la primera unidad; ellos, como enviados por Él, y consagrados por su consagración, habían de reunir a otros, pero todos ellos habían de formar una gran unidad por medio de la comunicación espiritual común. «Como Tú, oh Padre, en Mí, y yo en Ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que Tú me enviaste». «Y la gloria que me diste les he dado», refiriéndose a su misión en el mundo, y el haberlos puesto aparte y autorizándolos para ello: «Y yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno.[25] Yo en ellos, y Tú en Mí, para que el mundo conozca que Tú me enviaste».

Después de esta inefablemente sublime consagración de su Iglesia, y comunicación a la misma de su gloria, así como de su obra, no podemos maravillarnos de lo que sigue y concluye «la oración del Señor» (vv. 24-26). Recordamos la unidad de la Iglesia —una unidad en Él, y como la que hay entre el Padre y el Hijo— cuando escuchamos esto: «Aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy, también ellos estén conmigo, para que vean mi gloria que me has dado [compartan conmigo la gloria mesiánica]; porque me has amado desde antes de la fundación del mundo».

Y todos, de buena gana, nos cobijamos bajo esta consagración final de Él mismo y de su Iglesia hecha por el gran Sumo Sacerdote, que es a la vez una apelación, la expresión de un derecho, y una oración: «Oh Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido, y éstos han conocido que Tú me enviaste. Y les he dado a conocer tu nombre, y lo daré a conocer aún, para que el amor con que me has amado, esté en ellos y yo en ellos». Ésta es la Carta Magna de la Iglesia: su posesión y su gozo; su fe, su esperanza también, y su amor; y en esto se mantiene firme, ora, y obra.

25. No es necesario decir que con la expresión «uno» o «unidad» nos referimos, no a la unidad de persona, sino a la de naturaleza, carácter y obra.

XII

Getsemaní

Mateo 26:30-56; Marcos 14:26-52; Lucas 22:31-53; Juan 18:1-11

Volvamos de nuevo a seguir las pisadas de Cristo, ahora ya las últimas suyas sobre la tierra. Habían ya cantado el «himno» con el que terminaba la cena pascual. Probablemente hemos de entender que se trataba de la segunda porción de la *Hallel* (Salmos 115 a 118), cantada, algunas veces, después de la tercera copa, o bien el Salmo 136, que en el ritual presente se halla cerca del final del servicio. Los últimos discursos habían sido pronunciados; la última oración, la de la consagración, había sido ofrecida, y Jesús estaba preparado para salir de la ciudad, hacia el monte de los Olivos. No se puede decir que las calles estuvieran desiertas, porque en muchas casas brillaba una lámpara festiva, y muchos grupos estaban todavía reunidos; por todas partes se notaba bullicio y trajín en preparación para subir al Templo, cuyas puertas estaban abiertas desde la medianoche.

Saliendo por la puerta norte del Templo, descendemos a una parte solitaria del valle del oscuro del Cedrón, que en esta estación iba de crecida y era un torrente invernal. Cruzándolo, nos desviamos un poco hacia la izquierda, donde el camino lleva hacia el Olivete. No muchos pasos más allá (pasado el lugar en que hoy está situada la iglesia del Santo Sepulcro o de la Virgen) nos desviamos del camino, seguimos hacia la derecha y llegamos a lo que la tradición, desde los tiempos más remotos, ha designado —probablemente con razón— como Getsemaní o «Prensa del aceite». Era una

pequeña propiedad vallada (*χωρίον*), «un huerto» en el sentido oriental, en que probablemente, entre árboles frutales varios y arbustos, había un lugar quieto y tranquilo relacionado con la «prensa del aceite», o cercano a la misma. El Getsemaní presente mide sólo unos setenta pasos en cuadro, y aunque sus viejos y retorcidos olivos no pueden ser los del tiempo de Jesús (si es que los había), puesto que todos los árboles de aquel valle fueron cortados por los romanos —y, por tanto, también aquellos bajo los que Jesús acostumbraba cobijarse—, pueden haber retoñado de las viejas raíces o vuelto a crecer por otros medios. Pero nos gusta pensar que este «huerto» era el lugar en que Jesús «con frecuencia» —no meramente en esta ocasión, sino quizás en visitas previas a Jerusalén— se reunía con sus discípulos. Era un lugar tranquilo, un retiro para orar, quizá dormir, para estar a solas con los doce y también con otros que acompañarían al Maestro. Y como este lugar era conocido por Judas, hacia allí dirigió la compañía armada cuando vieron que Jesús y sus discípulos ya no se hallaban en el aposento alto. Si Jesús tenía la intención de pasar allí parte de la noche, antes de regresar al Templo, no lo sabemos. Tampoco sabemos de quién era este huerto vallado, este otro Edén, en que el segundo Adán, el Señor del cielo, llevó el castigo del primero y, obedeciendo, ganó la vida —y quizá no tenemos por qué inquirir—. Tal vez era del padre de Marcos. Si perteneciera a otro, Jesús tenía discípulos devotos incluso en Jerusalén, y nos gozamos pensando que no sólo tenía un lugar en Betania, y en el aposento alto, sino un retiro sosegado para los suyos en el seno del Olivete, a la sombra del huerto de la «prensa del aceite».

La luz lívida de la luna caía sobre ellos al cruzar el Cedrón. Suponemos que fue aquí, después que hubieron dejado atrás la ciudad, que el Señor se dirigió por primera vez a los discípulos de modo general. Apenas podemos decir que fuera una predicción o una advertencia. Lo que les dice nos parece natural, incluso necesario, cuando pensamos en lo ocurrido en la cena, en el tránsito por las calles hacia el huerto y, en especial, en lo que tenía delante. Así que les dice que para ellos —sí, para todos ellos— Él iba a ser aquella noche una piedra de tropiezo. Y que esto había sido predicho desde antaño (Zacarías 13:7): que herirían al pastor, y las ovejas se dispersarían. ¿Estaba la mente del Salvador llena de esta profecía sobre su sufrimiento, en su perfil general, cuando se dirigía a su Pasión? Estos pensamientos del Antiguo Testamento estaban presentes en todo caso en Él cuando, no de modo inconsciente ni por necesidad, sino como el Cordero de Dios, se dirigía hacia su sacrificio. Hay un significado especial que corresponde a su predicción de que, después de resucitar, Él iría antes que ellos a Galilea (Mateo 26:32; Marcos 14:28). Porque cuando se desparramaron ante su muerte, nos parece

que el círculo o colegio apostólico como tal quedó durante algún tiempo fraccionado. Ellos siguieron reuniéndose juntos como discípulos individualmente, sin duda, pero el lazo apostólico quedó disuelto temporalmente. Esto explica muchas cosas: la ausencia de Tomás al principio, y su posición peculiar en el segundo domingo; la incertidumbre de los discípulos, que queda evidenciada por las palabras de los que iban a Emaús; así como los movimientos, al parecer extraños, de los apóstoles, todo lo cual cambia cuando el lazo apostólico es restablecido. De modo similar, notamos que sólo había siete de ellos junto al lago de Galilea (Juan 21:2), y que sólo después los once estuvieron con Él en el monte adonde Él les había indicado que fueran (Mateo 28:16). Fue aquí que el círculo o colegio apostólico fue formado de nuevo, y la comisión apostólica renovada (u.s., vv. 18-20), y desde allí regresaron a Jerusalén, enviados una vez más desde Galilea, para esperar los sucesos finales de su ascensión y de la venida del Espíritu Santo.

Pero aquella noche ellos no entendieron ninguna de estas cosas. Mientras todos se tambaleaban bajo el golpe de su predicho esparcimiento, el Señor parece haberse dirigido a Pedro individualmente. Lo que dijo, y cómo lo dijo, requiere igualmente nuestra atención: «Simón, Simón» —usando el antiguo nombre, para referirse al viejo hombre en él—, «Satanás ha solicitado poder para zarandearos como a trigo. Pero yo he rogado por ti, que tu fe no falle» (Lucas 22:31). Estas palabras nos dejan vislumbrar dos misterios del cielo. En aquella noche parece estar prevaleciendo «el poder de las tinieblas» cuando, abandonado por Dios, Cristo tuvo que enfrentarse con el asalto pleno del infierno, y vencer con su propia fuerza como el sustituto o representante del hombre. Es un gran misterio; pero por completo consecuente consigo mismo. A diferencia de otros, no vemos aquí ninguna analogía con el permiso concedido a Satanás en los capítulos iniciales del libro de Job, suponiendo siempre que esto signifique una historia real, no una alegoría. Pero esta noche el viento borrascoso del infierno obtuvo permiso para lanzarse sin freno sobre el Salvador, y aun para hacer llegar su furia sobre aquellos que hallaban en Él su cobijo. Satanás había pedido y obtenido lo que quería, pero no para destruir ni para derribar, sino para «cribar», zarandear como trigo,[1] para quitar de él lo que no es grano. Hasta aquí —pero no más allá— llegaba el permiso obtenido por Satanás. En aquella noche de la agonía y suprema soledad de Cristo, del conflicto máximo entre Cristo y Satán, esto parece ser un elemento casi necesario.

Éste es, pues, el primer misterio que ocurrió. Y este zarandeo afectaría a Pedro más que a los otros. Judas, que no amaba a Jesús en absoluto, ya

1. Probablemente la base de la figura es Amós 9:9.

había caído; Pedro, que le amaba —quizá no muy intensamente, pero, si se nos permite la expresión, el que le amaba más extensamente—, es el más próximo a Judas en cuanto a peligro. En realidad, aunque corriendo luego en direcciones opuestas, las fuentes de la vida interior de los dos brotaban muy cercanas la una de la otra. Había la misma facilidad para entusiasmarse, el mismo deseo de tener la pública opinión con ellos, el mismo retraimiento de la Cruz, y la misma incapacidad o poca voluntad y moral para mantenerse firmes, tanto en el uno como en el otro. Pedro tenía abundante valor para avanzar, seguir en movimiento, pero no para detenerse y mantenerse firme. Visto en sus elementos primarios (no en su desarrollo), el carácter de Pedro era el que más se asemejaba al de Judas, entre el de los discípulos. Si esto muestra lo que Judas podría haber sido, también explica el que Pedro estuviera en el máximo peligro aquella noche; y, ciertamente, la paja y el tamo en Pedro fueron echadas de la criba en su negación de Cristo. Pero lo que distinguía a Pedro de Judas era su «fe» de espíritu, alma y corazón; de espíritu, cuando captó el elemento espiritual en Cristo (Juan 6:68); de alma, cuando le confesó como el Cristo (Mateo 16:16); y de corazón, cuando pudo pedirle a Cristo que sondeara las profundidades de su ser, para hallar allí su amor personal y real hacia Él (Juan 21:15-17).

El segundo misterio de aquella noche fue la súplica de Cristo en favor de Pedro. No nos atrevemos a decir que fue como Sumo Sacerdote, y no sabemos cuándo o dónde fue ofrecida. Pero la expresión es muy fuerte, como la de uno que necesita una cosa.[2] Y aquello que había motivado la súplica era la fe de Pedro, para que no fallara. Esto, y no que se le diera a Pedro algo nuevo, o que fuera eximido de la prueba. Notemos que la divina gracia presupone la libertad humana; su objeto no es suspenderla o sobreseerla. Y esto explica por qué Jesús rogó así en favor de Pedro, pero no de Judas. En el primer caso había *fe*, que sólo requería ser reforzada contra el fracaso, una posibilidad que era posible sin la intercesión de Cristo. A estas palabras suyas, Cristo añadió esta comisión significativa: «Y cuando te hayas vuelto, fortalece a tus hermanos».[3] Y hasta qué punto lo hizo, tanto en el círculo apostólico como en la Iglesia, nos lo cuenta la Historia. Así, aunque estas cosas pueden ocurrir en el curso moral regular de los sucesos, Satanás no tiene ni aun el poder de «zarandear», sin el permiso de Dios; y, así, el Padre vela en un zarandeamiento tan terrible sobre aquellos por los cuales Cristo

2. Éste incluso filológicamente, y en todos los pasajes en que se usa la palabra. Excepto en Mateo 9:38, ocurre sólo en los escritos de Lucas y de Pablo.

3. Es curioso que los escritores católicorromanos ven en la predicción de esta caída, por implicación, una afirmación de la supremacía de Pedro. Esto, porque consideran a Pedro como el representante y cabeza de los demás.

ha orado. Este es el primer cumplimiento de la oración de Cristo: que el Padre «los guardará del Maligno» (Juan 17:15). No por medio de un proceso desde fuera, sino por la preservación de su fe. Y de esta manera podemos también saber, para nuestro consuelo, grande e inefable, que no todo pecado —ni aun consciente o voluntario— implica el fallo de nuestra fe, por más que se acerque mucho a ello; todavía menos nuestro rechazo final. Por el contrario, así como la caída de Simón fue el resultado de los elementos naturales en él, así también daría por resultado que estos elementos fueran puestos a la luz y quitados, con lo cual estaría en condiciones mucho mejores para poder confirmar a sus hermanos. Y así la luz saldría de las tinieblas. Desde nuestro punto de vista humano podemos interpretar esta enseñanza como necesidad; en el orden divino es sólo el consecuente divino a un antecedente humano.

Podemos comprender la vehemencia y sinceridad con que Pedro protestó contra la posibilidad de un fracaso por su parte. Solemos considerar que estamos a máxima de distancia de los pecados que precisamente están más cerca de nosotros; pues, de otro modo, la mayor parte del poder de su tentación desaparecería, y la tentación cambiaría en conflicto. Las cosas que menos esperamos son las causas de nuestras caídas. Con toda sinceridad —y sin pretender elevarse por encima de los demás—, Pedro dijo que incluso si todos los demás se escandalizaran en Cristo él nunca se escandalizaría, sino que estaba dispuesto a ir con Él a la cárcel y a la muerte. Y cuando, para corroborar la advertencia, Cristo predijo que antes de que el gallo[4] hubiera cantado aquella noche[5] Pedro habría negado tres veces que le conocía a Él, Pedro no sólo persistió en sus afirmaciones, sino que los demás se le unieron a coro. Sin embargo —y esto parece ser el significado u objeto de las palabras de Cristo que siguen—, ellos no se daban cuenta

4. Este canto del gallo ha suscitado una controversia curiosa, puesto que, según la ley rabínica, estaba prohibido tener aves de corral en Jerusalén, debido a la posible contaminación levítica por medio de ellas (Baba K. vii. 7). Reland ha escrito una disertación especial sobre el tema, de la cual Schöttgen ha dado un extracto breve. No tenemos que reproducir los argumentos, pero Reland insiste en que, incluso si esta ordenanza hubiera estado en vigor en tiempo de Cristo (algo que es muy dudoso), Pedro podría haber oído el canto del gallo desde la fortaleza Antonia, ocupada por los romanos, o bien podía haber llegado a él, a través del aire tranquilo de la noche, desde fuera de las murallas. Pero es más que dudoso que hubiera una ordenanza así en aquel tiempo. Hay menciones repetidas al canto del gallo en relación con las vigilias del Templo, y en Jer. Erub. x. 1 (p. 26 *a*, hacia la mitad) tenemos una historia en que un gallo causó la muerte de un niño en Jerusalén, por lo que tenía que haber aves allí.

5. Mateo habla de «esa noche»; Marcos y Lucas, de «hoy» —o sea, este día—, demostrando, si es que hubiera necesidad de ello, que el día era contado desde el atardecer al atardecer del día siguiente.

de lo terrible que era el cambio sufrido en sus relaciones de antes, y la situación, y que ellos habrían de sufrir en consecuencia (Lucas 22:35-38). Cuando antes les había enviado sin provisión ni defensa, ¿les había faltado algo? ¡No!, contestaron ellos. Pero ahora no había nadie que les extendiera la mano para ayudarles; es más, lo que según las apariencias iban a necesitar más que nada sería «una espada» —o sea, defensa contra los ataques—, porque al término de su historia Él era contado con los transgresores. El Maestro un malhechor; ¿qué podían esperar sus seguidores? Lo que quería expresar Jesús era la hostilidad en el ambiente. Pero una vez más ellos sólo le entendieron en una forma burdamente realista. Estos galileos, según la costumbre de sus paisanos (Jos. Guerr. iii. 3, 2), a veces iban provistos de espadas cortas, que llevaban escondidas bajo el manto. Era natural para hombres de su disposición, que entendían tan mal la enseñanza del Maestro, que hubieran tomado las precauciones necesarias al ir a Jerusalén. Por lo menos dos de ellos —entre ellos Pedro— sacaron y mostraron una espada.[6] Pero éste no era el momento de razonar con ellos. Y el Señor se limitó a decirles: ¡Basta! Sólo podían aprender por los hechos.

Ahora habían llegado a la entrada de Getsemaní. Es posible que pasaran por delante del edificio de la prensa de aceite, y que los ocho apóstoles, que no habían de acercarse más a la «zarza ardiente que no se consumía», fueran dejados allí. O bien pueden haber llegado hasta la entrada del huerto y, obedeciendo las instrucciones de Jesús, se quedaron allí, en tanto que, con un gesto de la mano, Jesús les indicó que Él iba un poco más allá (Mateo 26:36). Según Lucas, al dejarlos les hizo la advertencia de que oraran para no entrar en tentación. Los que se quedaron allí fueron ocho. Los otros tres —Pedro, Jacobo y Juan— compañeros de su gloria, tanto cuando Él resucitó a la hija de Jairo (Marcos 5:37) como en el monte de la Transfiguración (Mateo 17:1), Jesús se los llevó un poco más adelante. Tanto si en esta última lucha su alma humana anhelaba la presencia de aquellos que estaban más cerca de Él y le amaban más, como si quería que fueran bautizados con su bautismo y beber de su copa, éstos fueron los tres que Él escogió. Y ahora, de súbito, cayó sobre Él como una avalancha de hielo. En estos pocos momentos había pasado de la calma de una victoria segura a la angustia de la lucha. Cada vez más, a cada paso que dio adelante, fue sintiendo tristeza, desolación y gran angustia.[7] Les habló de la profunda aflicción de

6. Se ha presentado la objeción de que, según la Mishnah (Shabb. vi. 4), no era legal llevar espadas el sábado. Pero aun esta Mishnah parece indicar que había divergencia de opinión sobre este tema, incluso por lo que se refería al sábado, y mucho más en un día de fiesta.

7. Notamos aquí un punto culminante. La última palabra (*ἀδημονεῖν*), usada tanto por Mateo como por Marcos, parece indicar una completa soledad, deserción, desolación.

su alma, «abrumada de una tristeza mortal» hasta la muerte, y les mandó que se quedaran allí y velaran con Él. Él siguió un poco más adelante para entrar en la lucha con oración. Ellos vieron sólo los primeros momentos de la lucha, sólo oyeron las primeras palabras de aquella hora de agonía. Porque, como ocurre a veces en nuestro presente estado en las emociones más profundas de la muerte, y como había sido el caso en el momento de la Transfiguración, un sueño irresistible se apoderó de ellos. Pero podemos preguntar con reverencia: ¿cuál era la causa de esta tristeza hasta la muerte del Señor Jesucristo? No el temor ni el sufrimiento corporal o mental, sino la muerte. La naturaleza del hombre, creada inmortal por Dios, se retrae (por una ley de su naturaleza) de la disolución del lazo que une el cuerpo al alma. Con todo, para el hombre caído, la muerte no es en modo alguno plenamente muerte, porque nace con el regusto de la misma en su alma. Pero con Cristo no era así. Era el Hombre no caído que moría; era Aquel que no tenía experiencia de ella que había de gustar la muerte, y esto no por sí mismo, sino por todos los hombres, vaciando las heces más amargas de la copa. Era el Cristo sufriendo la muerte por el hombre y para el hombre; el Dios encarnado, el Hombre-Dios, sometiéndose de modo sustitutivo a la humillación más profunda y pagando la máxima pena: muerte, toda muerte. Nadie como Él podía saber lo que era la muerte (no el morir, lo que los hombres temen, que esto Cristo no lo temía); nadie podía probar su amargura como Él. El que Él se enfrentara con la muerte fue su conflicto final con Satanás en favor del hombre. Al someterse a ella arrancó el poder de la muerte; desarmó a la muerte, enterrando su dardo en su propio corazón. Y más allá de esto se halla el misterio inexpresable de Cristo llevando la pena debido a nuestro pecado, llevandio nuestra muerte, el castig de la Ley quebrantada, la culpa acumulada de la Humanidad, y la ira santa del Juez justo sobre ella. Y ante este misterio se cierran nuestros ojos bajo el peso del sopor que obnubila nuestra capacidad de comprensión.

Solo, como en el primer conflicto con el Maligno en la tentación en el desierto, el Salvador tiene que entrar en la lucha final. Con qué agonía del alma tomó sobre sí, en este momento y lugar, los pecados del mundo, y al tomarlos los expió, podemos verlo por el relato de lo que pasó cuando, con clamor y lágrimas a Aquel que podía salvarle de la muerte, «ofreció oraciones y súplicas» (Hebreos 5:7). Y —como ya indicamos antes— con estos resultados: que fue oído; que aprendió obediencia por las cosas que sufrió; que fue hecho perfecto; y que pasó a ser: para nosotros, el autor de la salvación eterna, y ante Dios, el Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec. Solo —y aun este «apartarse de ellos» (ἀπεσπάσθη) implicaba aflicción (Lucas 22:41; comp. Hechos cap. 21)—. Y ahora, «de rodillas»,

postrado en el suelo, postrado sobre su rostro, empezó su agonía. Sus mismas palabras dan testimonio de ello. Es el único momento —por lo menos registrado en los Evangelios— en que se dirige a Dios con el posesivo «Padre mío» (Mateo 26:39, 42). El objeto de esta oración era que, «si era posible, pasase de Él esta copa» (Marcos 14:36). El tema de la oración (según registran los tres Evangelios) era que la copa misma debía pasar, pero siempre con la limitación de que debía hacerse la voluntad del Padre, no la suya propia. La petición de Cristo, pues, se sometía no sólo a la voluntad del Padre, sino a su propia voluntad de que era la voluntad del Padre la que debía hacerse.[8] Estamos aquí a plena vista del misterio más profundo de nuestra fe: las dos naturalezas en una persona. Las dos naturalezas hablaron aquí, y el «si es posible» de Mateo, es el «Si quieres» de Marcos y de Lucas. En todo caso, la «posibilidad» no es física —porque para Dios todas las cosas son posibles— sino moral: de adecuación interna. ¿Había, pues, algún pensamiento en Él de «una posibilidad» de que la obra del Cristo pudiera ser realizada sin aquella hora y aquella copa? ¿O marca solamente el límite sumo de su capacidad de resistencia y su sumisión? No podemos dar respuesta alguna; sólo seguimos con reverencia lo que está consignado.

Fue en esta ocasión extrema del alma hasta la muerte que el Ángel se le apareció (como en la tentación en el desierto) para «fortalecerle» y apoyar su cuerpo y su alma. Y así siguió el conflicto, con creciente fervor en la oración, toda aquella hora terrible (Mateo 26:40). Porque la aparición del Ángel tiene que haberle dado a entender que la copa no podía pasar de Él (Bengel: «Signum bibendi calicis»). Y al final de aquella hora —como podemos inferir por el hecho de que los discípulos tienen que haber visto todavía en su frente las marcas del sudor de sangre[9]—, «su sudor era como grandes gotas de sangre engrumecidas que caían sobre la tierra». Y cuando el Salvador, con esta marca de su agonía en su frente, regresó al lugar en que estaban los tres, halló que el sueño se había apoderado de ellos. En tanto que Él, postrado, oraba, ellos yacían dormidos. Sus palabras, dirigidas a «Simón», los despertaron, aunque no lo suficiente para hacer llegar a sus corazones la reprensión cariñosa, la admonición de «Velad y orad» en vista de la tentación que se avecinaba, o la advertencia oportuna sobre la debilidad de la carne, incluso cuando el espíritu estaba dispuesto, a punto y ardiente (*πρόθυμον*).

El conflicto había sido virtualmente decidido, aunque no de modo final,

8. Esto explica el *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* de Hebreos 5:7.

9. El fenómeno patológico de sangre extravasada en sudor sanguinolento, como consecuencia de la agonía, ha sido testificado médicamente. Véanse los Comentarios.

cuando el Salvador regresó al lugar en que estaban los tres discípulos que dormían. Y otra vez regresó para completarlo, aunque tanto la actitud en que oraba (ya no postrado) como las palabras de su oración —sólo ligeramente alteradas— indicaban que se hallaba cerca de la victoria perfecta. Y una vez más, a su retorno a ellos, los halló durmiendo, y apenas sabían lo que tenían que contestarle. No obstante, aún los dejó otra vez para orar como antes. Y ahora regresó victorioso. Después de los tres asaltos el Tentador le había dejado en el desierto; después del triple conflicto en el huerto estaba derrotado. Y Él, Cristo, salió triunfante. Ya no mandó a los discípulos que velaran. Si querían, podían dormir y descansar; es más, debían hacerlo —ante los sucesos terribles de su traición—, porque había llegado la hora en que el Hijo del Hombre iba a ser entregado en manos de pecadores.

El período de reposo fue muy breve,[10] pronto interrumpido por la llamada de Jesús a levantarse y regresar al lugar en que habían dejado a los otros ocho, a la entrada del huerto, y de allí a encontrarse con la partida que se acercaba bajo la guía del traidor. Y mientras Él estaba hablando todavía, se oyeron pisadas de muchos hombres, y se vio la luz de linternas que indicaba la proximidad de Judas y su patrulla. Durante las horas transcurridas había sido preparado todo. Cuando, en conformidad con lo acordado, Judas apareció en el palacio del Sumo Sacerdote —o más probablemente en el de Anás, que parece haberse hecho cargo de la dirección de las actividades—, los líderes judíos habían comunicado con la guarnición romana. Por su propia admisión ellos ya no poseían poder para pronunciar una sentencia capital (Sanh. 41). Esto cuarenta años antes de la destrucción de Jerusalén. Es difícil entender que el Sanedrín se hubiera congregado en una sesión regular para imponer a Jesús una sentencia que ellos no podían ejecutar, según su propia admisión (un hecho confirmado plenamente en el Nuevo Testamento), pero, a pesar de ello, son muchos los que lo afirman. Y tampoco, cuando le presentaron ante Pilato, ellos no alegaron que habían pronunciado una sentencia de muerte, sino sólo que ellos tenían una ley según la cual Jesús debía morir (Juan 18:31; 19:7). La cosa era distinta en lo que se refería a causas civiles o a ofensas incluso menores. El Sanedrín, no poseyendo el poder de la espada, no tenía soldados, naturalmente, ni personal armado a su mando. La «guardia del Templo» bajo sus oficiales servía meramente para propósitos policíacos, y, realmente, ni iban regularmente armados ni recibían entrenamiento (Jos. Guerr. iv. 4, 6). Y los

10. Se notará que colocamos un intervalo de tiempo, por breve que sea, entre Mateo 26:45 (y de modo similar Marcos 14:41) y el versículo siguiente. Ya lo hizo san Agustín.

romanos tampoco habrían tolerado una fuerza judía armada regular en Jerusalén.

Podemos ahora entender el curso de los sucesos. En la fortaleza de Antonia, cerca del Templo, y conectado con el mismo por medio de dos escaleras (Jos. Guerr. v. 5, 8), se hallaba la guarnición romana. Pero durante la fiesta del Templo era vigilado por una cohorte armada, que consistía en unos 400 a 600 hombres, a fin de prevenir o sofocar cualquier tumulto que pudiera producirse entre los peregrinos (Jos. Ant. xxv. 5, 3). Sería al capitán de esta cohorte que los principales sacerdotes y líderes de los fariseos le solicitaron, en primer lugar, una guardia armada para efectuar el arresto de Jesús, dando como motivo el que podía dirigir un tumulto popular. Esto, sin tener que presentar la acusación que iba a ser formulada contra Él, la cual podía haber llevado a otras complicaciones. Aunque Juan habla de una «banda» o «compañía» de soldados con la palabra *σπεῖρα*, que siempre designaba una cohorte —en este caso, «la» cohorte, en que el artículo definido marca que se trataba de la que correspondía al Templo—, con todo, no hay razón alguna para creer que fuera enviada toda una cohorte. Es más, es dudoso que su jefe hubiera enviado un destacamento fuera del Templo —y en lo que podía parecer que llevaría a una algarada seria—, sin primero dar cuenta de ello en consulta al procurador, Poncio Pilato. Y, además, si se requiere más evidencia de esto, la tenemos en que la partida no era dirigida por un centurión (Juan 18:12), sino un «ciliarca», que, como no había grados intermedios en el ejército romano, tiene que representar uno de los seis tribunos adscritos a cada legión. Esto explica, asimismo, no sólo la aparente preparación de Pilato para estar sentado en juicio el día siguiente por la mañana, sino también el que la esposa de Pilato fuera afectada por los sueños acerca de Jesús que la habían asustado.

Este destacamento romano, armado con espadas y «palos» —con estos últimos había dado orden Pilato en otras ocasiones a sus soldados que atacaran a los que participaran en un tumulto (Jos. Guerr. ii 9, 4)—, iba acompañado por siervos del palacio del Sumo Sacerdote, y otros alguaciles judíos, para dirigir el arresto de Jesús. Llevaban antorchas y lámparas, colocadas en el extremo de palos, para evitar que pudiera esconderse de ellos (Juan 18:3).

El que fuera «una gran multitud», según dicen Mateo y Marcos, o una banda engrosada por voluntarios y curiosos, no tiene mucha importancia. Habiendo recibido esta patrulla, Judas se dirigió a realizar su cometido. Según creemos, su primer movimiento fue ir a la casa en que se había celebrado la Cena. Viendo que Jesús había partido con sus discípulos —quizá dos o tres horas antes—, Judas, entonces, dirigió la banda al lugar que él

conocía tan bien: a Getsemaní. Tratándose de un grupo tan grande, era prácticamente necesario que Judas les diera una señal para reconocer a Jesús, impidiendo, con ella, caso de haber resistencia, escapar a su aprehensión. Esta señal, por terrible que parezca, fue nada menos que un beso. Tan pronto como él hubiera indicado quién era Jesús, la guardia lo había de arrestar y llevárselo.

Combinando los datos de los cuatro Evangelios, presentamos así el orden de los sucesos. Cuando la patrulla hubo llegado al huerto, Judas, algo adelantado de los demás (Lucas), se acercó a donde estaba Jesús, que hacía poco había despertado a los tres y se preparaba para ir a encontrar a sus captores. Judas le saludó: «Salve, Rabí», a fin de que lo oyera el resto, y no sólo le besó, sino que le besó repetidamente y con efusión (*κατεφίλησεν*). El Salvador se sometió a esta indignidad sin impedírselo, y sólo diciéndole: «Amigo, ¡a lo que vienes!»[11] (Mateo 26:49; comp. Marcos 14:45); y luego, quizá como respuesta a su gesto de sorpresa: «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del Hombre?» (Lucas 22:48). Si Judas hubiera sólo intentado obrar hipócritamente y engañar a Jesús y sus discípulos adelántandose al grupo y saludando al Maestro con un beso, afectando que no había venido con una banda armada, y quizá lo que quería era advertirle de que se acercaban, estas palabras del Señor tienen que haber entrado en lo más profundo de su ser. En realidad, era el primer dardo mortal en el alma de Judas. La otra vez que le vemos —la última antes de ir directamente a su propia destrucción— se halla resguardándose entre el grupo armado (Juan 18:5).

Suponemos que es en este punto que corresponden los datos del Evangelio de Juan (18:4-9). Dejando al traidor, y sin hacer caso de la señal que les había dado, Jesús se adelanta a la patrulla y les pregunta: «¿A quién buscáis?» A la expresión breve y quizá despectiva: «A Jesús nazareno», Él contestó con serenidad tranquila: «Yo soy». El efecto inmediato de estas palabras no diremos que fuera mágico, sino divino. Ellos no estaban preparados para una cosa así; o suponían que habría temor o resistencia. Pero la apariencia, majestad y calma de Cristo —el cielo en su mirada y la paz en sus labios— fueron abrumadoras en sus efectos sobre la soldadesca, que quizá tenía algunas dudas acerca del trabajo que llevaba entre manos. El jefe de ellos retrocedió y cayó al suelo. Pero la hora de Cristo había llegado. Y una vez más Él les hizo la misma pregunta, y al repetirse la respuesta,

11. No podemos tomar estas palabras en sentido interrogativo, como hacen muchos intérpretes. Creo que Cristo dijo tanto lo que consignan Mateo y Lucas como Juan. Los dos testimonios llevan marcas internas de autenticidad.

contestó: «Os he dicho que yo soy; así pues, si me buscáis a Mí, dejad ir a éstos», en que el evangelista ve, por su cuidado vigilante sobre los suyos, el cumplimiento inicial de las palabras que el Señor había hablado previamente respecto a su seguridad y preservación, no sólo en el sentido de preservación externa (Juan 17:12), sino en el de haber sido guardados de tentaciones que, en aquellas circunstancias, no podrían haber resistido.

Las palabras de Cristo acerca de los que estaban con Él parecen haber vuelto a los líderes de la guardia a la plena conciencia de la situación, quizás habían despertado en ellos temores de una posible incitación a sus adherentes. En consecuencia, aquí insertamos la noticia de Mateo (26:50 *b*) y de Marcos (14:46) de que echaron mano de Jesús y le prendieron. Entonces fue que Pedro (Juan 18:11, 26), viendo lo que iba a suceder, sacó la espada que llevaba y, haciendo la pregunta a Jesús: «Señor, ¿heriremos a espada?» (Lucas), y, sin esperar respuesta, atacó a Malco,[12] el siervo[13] del Sumo Sacerdote —quizás el jefe judío de la banda—, y le cortó la oreja. Pero Jesús paró esta violencia, y reprendió toda venganza propia por la violencia externa —más aún, todo celo meramente externo—, indicando el hecho de lo fácil que sería para Él disponer de doce legiones de ángeles[14] contra la patrulla (Mateo). Había recibido de su Padre aquella copa (Juan)[15] para beberla, y las Escrituras tenían que ser cumplidas. Y diciendo esto, tocó la oreja de Malco, y le sanó (Lucas).

Pero esta débil muestra de resistencia fue bastante para la guarda. Sus jefes ahora ataron a Jesús (Juan). Fue a esta última indignidad, no necesaria, que Jesús replicó preguntándoles por qué habían ido a Él como un ladrón. ¿No había estado Él toda la semana diariamente en el Templo, enseñando? ¿Por qué tenían que prenderle? Pero ésta su «hora», la de ellos, había llegado, y«el poder de las tinieblas» —¡esto también había sido predicho por las Escrituras!

Y cuando los soldados ahora rodearon de cerca a Jesús atado, nadie se atrevió a estar junto a Él, para no ser también amarrado por resistir a la

12. El nombre Malco ocurre también en Josefo (Ant. i. 15, 1 y otros puntos). Su equivalente hebreo es, al parecer, *Malluch* (consejero), nombre que ocurre en el Antiguo Testamento y en la Septuaginta (1º Crónicas y otros), y también en el Talmud luego. Frankel y Freudenthal dicen que no era un nombre judío, pero era común entre sirios, fenicios, árabes y samaritanos. Probablemente, pues, Malco era extranjero de nacimiento.

13. El artículo definido marca que era, en un sentido especial, el siervo del Sumo Sacerdote, su guarda personal.

14. Una legión tenía diez cohortes.

15. Esta referencia de Juan a la «copa que el Padre le había dado para beber» implica toda la historia de la agonía en Getsemaní, que no es consignada en el cuarto Evangelio. Y esto es, desde muchos puntos de vista, muy instructivo.

autoridad. Así que todos le abandonaron y huyeron. Pero había uno que no se dio a la fuga, sino que permaneció, un observador profundamente interesado. Cuando los soldados fueron a buscar a Jesús en el aposento alto en su casa, Marcos se despertó del sueño, se puso rápidamente una «sábana»[16] que se hallaba junto a la cama, y siguió a la banda armada, para ver dónde iría a parar aquello. Ahora iba siguiéndoles cuando se llevaban a Jesús, sin pensar que iban a echar mano de él también, pues él sabía que no había estado con los discípulos ni tampoco en el huerto. Pero ellos intentaron agarrarle también, por lo que, desprendiéndose de sus manos, echó a correr y se escapó, dejando en su huida el vestido en sus manos.

Así terminó la primera escena del terrible drama de aquella noche.

16. *σινδών*. Esto, sin duda, corresponde a la *Sadin* o *Sedina*, que en los escritos rabínicos significa un vestido de lino, o un manto de lino suelto, aunque posiblemente también una bata de noche (ver Levy, *ad voc.*).

XIII

Jueves por la noche. Ante Anás y Caifás. Pedro y Jesús

Juan 18:12-14; Mateo 26:57, 58; Marcos 14:53, 54; Lucas 22:54, 55; Juan 18:24, 15-18; Juan 18:19-23; Mateo 26:69, 70; Marcos 14:66-68; Lucas 22:56, 57; Juan 18:17, 18; Mateo 26:71, 72; Marcos 14:69, 70; Lucas 22:58; Juan 18:25; Mateo 26:59-68; Marcos 14:55-65; Lucas 22:67-71, 63-65; Mateo 26:73-75; Marcos 14:70-72; Lucas 22:59-62; Juan 18:26, 27

El trayecto por el que tenían que llevar a Jesús amarrado no era muy largo. Probablemente pasaron por la misma puerta por la que habían salido con sus discípulos después de la cena pascual, hasta el lugar en que, en la ladera, entre la ciudad alta y el Tyropoeon, se hallaba el bien conocido palacio de Anás. No había transeúntes ociosos a estas horas por las calles de Jerusalén, y la gente probablemente estaba demasiado acostumbrada a oír las recias pisadas de la guardia romana para sobresaltar a los que dormían, o para llevar a nadie a inquirir qué significaban las antorchas y quién era el preso que llevaban en aquella noche santa los soldados romanos y los siervos del Sumo Sacerdote.

1. Si no fuera de supremo interés cada uno de los incidentes de aquella noche, podríamos poner a un lado, por tener poca importancia, la cuestión de por qué llevaron a Jesús a la casa de Anás, puesto que no era en aquel

tiempo el Sumo Sacerdote. Este cargo lo tenía Caifás, su yerno, el cual, según el Evangelista nos recuerda (Juan 18:14), había sido el primero en anunciar, en palabras claras y simples, que le parecía una necesidad política el asesinato judicial de Cristo (11:50). Ni se tomó la molestia de hacer ver que hablaba por motivos religiosos o por celo divino; de modo cínico había arrollado los escrúpulos de los viejos sanedristas, manipulando sus temores. De qué servía el discutir sobre formas de la Ley o sobre aquel hombre: había que hacerlo; tanto los posibles amigos de Jesús en el Concilio como los observadores puntillosos de la Ley, debían considerar que su muerte era el menor de dos males. Habló como lo que era: osado, sin escrúpulos, implacable; un saduceo de corazón más bien que de convicción; un digno yerno de Anás.

No hay figura mejor conocida en la historia judía contemporánea que la de Anás; ninguna persona era considerada con mayor fortuna o triunfante que el último Sumo Sacerdote, pero no había ninguna, tampoco, más execrada que él. Había ocupado el pontificado sólo durante seis o siete años; pero lo llenó de no menos que cinco de sus hijos, su yerno Caifás y un nieto. Y en aquellos días, por lo menos para una persona de la disposición de Anás, era mejor haber sido Sumo Sacerdote que serlo aún. Disfrutaba de toda la dignidad del cargo, y toda su influencia también, puesto que podía fomentar los intereses de aquellos que estaban íntimamente relacionados con él. Y aunque ellos obraban públicamente, él dirigía realmente los asuntos, sin tener la responsabilidad o las restricciones que impone el cargo. Su influencia entre los romanos la debía a las ideas religiosas que profesaba, a su partidismo por lo extranjero, y a su inmensa riqueza. El saduceo Anás era un hombre de iglesia de confianza absoluta, sin verse trabado por convicciones especiales de ninguna clase o por fanatismo religioso; un hombre útil y agradable, que podía proporcionar a sus amigos en el Pretorio grandes cantidades de dinero. Hemos visto qué inmensas eran las riquezas de la familia de Anás, que se derivaban de las cajas del Templo, y lo nefando que era su tráfico y cuán impopular. Los nombres de los descendientes de Aarón, libertinos, degenerados y sin escrúpulos, eran pronunciados con maldiciones susurradas (Pes. 57 *a*). Sin referirnos a la interferencia de Cristo en este tráfico del Templo, que, naturalmente, si su autoridad hubiera prevalecido, habría sido fatal para él mismo, podemos comprender la hostilidad que debía sentir una persona como Anás con respecto a un Mesías, y más aún un Mesías cual Jesús. Estaba tan convencido que Jesús debía morir, como su yerno, aunque con su astucia y frialdad características, no de modo brusco e impetuoso como Caifás. El hecho de que Jesús fuera llevado a Anás, y no al Sumo Pontífice real, se debía probablemente al deseo

de que Anás llevara la tramitación del asunto, o a la parte activa y dirigente que tenía Anás en él; quizás, incluso, por razones más prosaicas y prácticas, como el hecho de que el palacio de Anás estaba más cerca del lugar en que había sido arrestado Jesús, y deseaban librarse de los soldados romanos lo más pronto posible.

En todo caso, el arreglo era sumamente apropiado, tanto por lo que se refería al carácter de Anás, como a la posición oficial de Caifás. Los soldados romanos tenían, evidentemente, órdenes de llevar a Jesús al anterior Sumo Pontífice. Esto se ve por el hecho de que fueran directamente a él, y de que, al parecer, regresaron a sus cuarteles inmediatamente después de entregar a su preso.[1] Y no podemos adscribir esto a ninguna posición oficial de Anás en el Sanedrín, primero, porque el texto implica que no habían ido a su casa debido a esta causa,[2] y segundo, porque, como se verá al punto, los procedimientos contra Cristo *no* fueron los de las reuniones ordinarias y regulares del Sanedrín.

No se da ningún informe de lo que tuvo lugar ante Anás. Incluso el hecho de que Cristo fuera llevado ante él es mencionado sólo en el cuarto Evangelio. Como los discípulos ya le habían abandonado y huido todos, podemos entender que no sabían realmente lo que había pasado, hasta que volvieron a reunirse, por lo menos hasta que Pedro y «otro discípulo» —evidentemente Juan— «siguieron a Jesús al palacio del Sumo Sacerdote» —esto es, al palacio de Caifás, no de Anás—. Porque como, según los tres evangelios sinópticos, el palacio del Sumo Sacerdote Caifás fue la escena de la negación de Pedro, el informe del mismo en el cuarto Evangelio (Juan 18:15-18)[3] debe referirse al mismo lugar y no al palacio de Anás, en tanto que la sugerencia de que Anás y Caifás ocupaban el mismo edificio, no sólo es improbable en sí, sino que parece incompatible con el evidente significado de la noticia (v. 24): «Anás entonces le envió atado a Caifás, el sumo sacerdote». Pero si la negación de Pedro, según está consignada por Juan, es la misma a que se refieren los Sinópticos, y tuvo lugar en la casa de Caifás, entonces el informe del examen por el Sumo Sacerdote (Juan 18:19-23), que sigue a la noticia sobre Pedro, tiene que referirse también al de Caifás, no de Anás.[4] Así pues, no sabemos absolutamente nada de lo que pasó en la casa de Anás

1. No hay ninguna referencia posterior a la guarda romana.
2. Leemos (Juan 18:13): «Porque era el suegro de Caifás».
3. Y, por tanto, también el informe de los dos discípulos que siguieron a Cristo.
4. En este argumento ponemos poco énfasis en la designación «Sumo Sacerdote» que Juan (v. 19) da al que examina a Cristo, aunque es digno de destacar que él distingue cuidadosamente entre Anás y Caifás, haciendo notar que este último es el «Sumo Sacerdote» (vv. 13, 24).

—si es que pasó algo realmente— excepto que Anás envió a Jesús atado a Caifás.[5]

De lo que ocurrió en el palacio de Caifás tenemos dos relatos. El de Juan (18:19-23) parece referirse a una entrevista más privada entre el Sumo Sacerdote y Cristo, en la cual, al parecer, sólo estaban presentes algunos asistentes de Caifás, de uno de los cuales el apóstol puede haber derivado su información.[6] El segundo relato es de los Sinópticos, y se refiere al examen de Jesús en la madrugada (Lucas 22:66) por los dirigentes, que habían sido citados para este propósito.

Suena casi como presunción el decir que, en su primera entrevista con Caifás, Jesús se comportó con la majestad del Hijo de Dios, que sabía lo que tenía delante, y pasó por ello camino al cumplimiento de su misión. Las preguntas de Caifás se refieren a dos puntos: los discípulos de Jesús, y su enseñanza —lo primero para incriminar a los seguidores de Cristo; lo segundo para incriminar al Maestro—. A la primera pregunta era natural que Él ni condescendiera a dar respuesta. A la segunda, la respuesta fue de carácter público y abierto como había sido todo lo que Él había dicho (Juan 18:20).[7] Si Caifás quería hacer una investigación justa e imparcial, no tenía

5. Según nuestro argumento, Juan 18:24 es una noticia intercalada, que se refiere a lo que se había registrado antes en los versículos 15-23. A esto se han presentado dos objeciones críticas. Se dice que como *ἀπέστειλεν* es un aoristo, no un pluscuamperfecto, la traducción ha de ser: «Anás envió», no «había enviado». Pero a esto hay que decir que a veces el aoristo es usado en lugar del pluscuamperfecto. Segundo, se insiste que, según la mejor versión, *οὖν* debería insertarse después de *ἀπέστειλεν* que el canón. Westcott traduce: «Así pues, Anás le envió». Pero, a pesar de la gran autoridad del canón. Westcott, debemos repetir la nota crítica de Meyer de que hay «testigos importantes», tanto para la inserción del *οὖν* como en contra, en tanto que la inserción de otras partículas en otros códices parece implicar que la inserción, aquí, de la partícula que sea fue una adición tardía.

Por otra parte, hay lo que me parece a mí dos argumentos irrefragables en favor de la aplicación retrospectiva del versículo 24. Primero, la referencia precedente de la negación de Pedro debe ser localizada en la casa de Caifás. Segundo, si los versículos 19-23 se refieren al examen de Anás, entonces Juan no nos ha dejado absolutamente referencia alguna de lo que pasó en casa de Caifás, lo que, en vista de la narración de los Sinópticos, parece casi increíble.

6. El canón. Westcott supone que el mismo apóstol estaba presente en la cámara de audiencia. Pero aunque estamos dispuestos a admitir que Juan entró en la casa y se quedó tan cerca como pudo de Cristo, hay muchas razones por las que no parece posible que Juan pudiera estar presente cuando Caifás inquirió sobre los discípulos y la enseñanza de Jesús.

7. No creo que la expresión *τῷ κόσμῳ* —«al mundo»— en el versículo 20 pueda implicar referencia al gran mundo en oposición a los judíos (como dicen muchos intérpretes). La expresión «al mundo» en el sentido de «a todos» es común en el lenguaje corriente. Cristo prueba que Él no tenía ninguna doctrina «secreta» sobre la que pudiera interrogársele, por tres hechos: 1) Había hablado *παρρησίᾳ* «sin reserva». 2) Había hablado *τῷ κόσμῳ*, a todos, sin limitarse a una audiencia selecta. 3) Había enseñado en los lugares más públicos —en la Sinagoga y en el Templo, lugares a los que acudían todos los judíos—.

que intentar extraer confesiones a las que no tenía derecho, ni entramparle cuando el propósito era evidentemente homicida. Si él quería realmente información, no habría dificultad en procurársela de testigos que se lo dijeran: todos los judíos le conocían. Su doctrina no era secreta («no he dicho nada en secreto»). Siempre había hablado «en la Sinagoga y en el Templo, lugares en donde se reúnen todos los judíos, y nada he hablado oculto». Si la investigación había de ser justa, el juez debía actuar judicialmente, y preguntárselo no a Él, sino a los que le habían oído.

Hay que admitir que la respuesta no suena como las que suelen dar los acusados, que procuran, o bien excusarse, o se esfuerzan con cuidado en defenderse. Y había este tono de superioridad que incluso la inocencia humana agraviada debería tener derecho a adoptar ante un juez malvado que procura hacer caer en el lazo a su víctima, no obtener la verdad. Fue esto lo que envalentonó a uno de los asistentes serviles, para que, con la brutalidad de un celo desplazado, diera al Señor una terrible bofetada. ¿Hemos de suponer que era un pagano el que levantó su mano contra Cristo? El texto lo deja en duda.

La Humanidad misma parece tambalearse ante este golpe. En consonancia con su sumisión humana, el divino Señor, sin murmurar ni quejarse, y sin afirmar su poder, le contestó en el tono de una paciente protesta que debía dejar al hombre sin palabras, o le haría ver que había obrado mal. ¿Sería posible que este malhechor, compungido por la mirada de Cristo en su corazón, fuera el mismo que más adelante confesara al apóstol Juan lo ocurrido en aquella escena?

2. El apóstol, en todo caso, no era un extraño en el palacio de Caifás. Ya hemos visto que, después del primer pánico de la súbita prisión de Cristo y de su propia huida, dos de ellos por lo menos —Pedro y Juan— parecen haberse recobrado rápidamente. Combinando las noticias de los Sinópticos (Mateo 26:58; Marcos 14:54; Lucas 22:54, 55) con los detalles más plenos, a este respecto, del cuarto Evangelio (Juan 18:15-18), sacamos la impresión que Pedro, hasta ahora, según la palabra que había dado, había sido el primero en detenerse en su huida y seguir «de lejos».

Si es que fue al palacio de Anás a tiempo, por lo menos no entró; pero probablemente esperaría fuera durante el breve espacio que precedió a la transferencia de Jesús al palacio de Caifás. Ahora ya se había juntado con Juan, y los dos siguieron la triste comitiva que escoltaba a Jesús a casa del Sumo Sacerdote. Juan parece haber entrado en «el patio», junto con la guarda (Juan 18:15), en tanto que Pedro se quedó fuera hasta que su compañero, que aparentemente era bien conocido en la casa del Sumo Sacerdote, hubiera hablado con la criada que guardaba la puerta —ya que

los criados se hallarían todos reunidos en el patio—[8] y hubiera conseguido su admisión.

Recordando que el palacio del Sumo Sacerdote estaba edificado en la ladera de la colina, y que había un patio exterior, y que de éste se pasaba a otro patio interior por medio de una puerta, podemos imaginarnos la escena hasta cierto punto. Como se ha dicho antes, Pedro había llegado hasta esta puerta interior, en tanto que Juan había entrado con la guardia. Cuando Juan vio que su condiscípulo no había entrado, sino que se había quedado fuera de esta puerta interior, «salió», y habiendo, probablemente, hablado con la criada que hacía de portera, diciéndole que Pedro era un amigo suyo, conseguiría que se le admitiera. En tanto que Juan se apresuraría a entrar en el palacio, para estar tan cerca de Cristo como pudiera, Pedro se adelantó hacia la mitad del patio, donde, debido al fresco de la noche, habían encendido una hoguera. Al resplandor de las llamas, las caras de los allí reunidos serían bien visibles; estaban hablando de los sucesos de aquella noche. La luz oscilante de las llamas proyectaría las sombras de estos hombres a través del patio, y hacia las paredes de la galería que lo rodeaba, donde las lámparas y luces de dentro harían visibles a las personas que se movían por las habitaciones y corredores; allí donde, en una cámara de audiencia interior, el preso se veía confrontado por su enemigo, acusador y juez.

¡Qué contraste ofrecía todo aquello con la purificación del Templo, sólo unos días antes, cuando el mismo Jesús había volcado las mesas de tráfico del Sumo Sacerdote; ahora, de pie, amarrado delante de él, a merced de cualquier criado que quisiera hacer méritos insultándole! Era una noche fría. Pedro estaba debajo (Marcos 14:66), mirando hacia las ventanas iluminadas. Allí, entre los criados del patio, estaba en todos sentidos «fuera» (Mateo 26:69). Se acercó al grupo alrededor del fuego. Oiría lo que decían; además no podía quedarse aparte; podrían reconocerle como uno de los que se habían escapado del huerto. Hacía frío, no sólo fuera en el cuerpo, sino dentro en su alma. ¿Había hecho bien viniendo a aquel sitio? Algunos comentaristas lo han discutido como implicando descuido de la advertencia de Cristo. ¡Como si el amor de uno que era y pensaba como Pedro pudiera haber hecho caso de la posibilidad de aquello de que se le había advertido; y suponiendo que hubiera hecho caso, una vez pasado el pánico inicial,

8. La circunstancia de que Josefo (Ant. vii, 2, 1), a base de 2º Samuel 4:6 (Septuaginta), habla de un portero femenino, y que Roda abriera la puerta de la casa de la madre viuda de Juan Marcos (Hechos 12:13), no me convence de que en el palacio del Sumo Sacerdote fuera una mujer la que ocupara regularmente este oficio.

hubiera recordado la advertencia o, calculando fríamente, habría actuado con miras a evitar todo riesgo! El pensar que pudiera haberse ido a su casa y cerrado la puerta, para hacer imposible que pudiera negar que conocía a Cristo, es no conocer a Pedro ni a ningún discípulo verdadero. Es más, habría sido una negación más cobarde aún que aquella de que se hizo culpable. Pedro siguió de lejos, pensando solamente en su Maestro aprisionado y que él había de ver lo que ocurría, fuera lo que fuera. Pero ahora hacía frío, y Pedro lo recordó todo; no la advertencia, sino aquello de que había sido advertido. ¿De qué beneficio había de ser su confesión? Quizá lo que podía hacer era mucho daño. Y ¿por qué estaba allí?

Pedro estaba muy inquieto, y, con todo, hacía ver que estaba quieto. Se sentó entre los siervos (Evangelios sinópticos); luego estuvo de pie entre ellos (Juan). Fue su inquietud y nerviosismo de indiferencia afectada lo que atraería la atención de la criada que le había admitido al principio. Cuando a la luz incierta examinó las facciones del extraño, le acusó osadamente (Juan), aunque todavía en un tono de pregunta, de ser uno de los discípulos del preso que se hallaba arriba ante el Sumo Sacerdote para ser interrogado. Pedro negó que le conociera; es más, dijo que no sabía a qué se refería la criada. Había dicho demasiado para no llamar la atención y no precipitar una nueva acusación. No tiene mucho interés saber cuál de las ligeras variantes en los informes de los Evangelios representa las palabras exactas de la mujer y la respuesta real de Pedro. Quizá ninguna; ciertamente, ella dijo todo esto, y, sin duda, él contestó todo aquello; aunque ni una ni otro confinarían sus palabras a las breves frases consignadas por los evangelistas.

¿Qué era lo que él tenía que hacer allí? Y ¿por qué había de incriminarse a sí mismo, o quizás a Cristo, con una confesión innecesaria a aquellos que no tenían ni el derecho legal ni moral para requerírsela? Esto era todo lo que recordaba y pensaba; nada sobre negar a Cristo. Y así, cuando aún estaban cambiando palabras probablemente, Pedro se retiró. No podemos juzgar sobre el tiempo que había pasado, pero podemos decir que las palabras de la mujer no habían hecho impresión en el grupo o les había dejado satisfechos la recia negativa de Pedro. Al poco, Pedro estaba andando por el pórtico (Mateo) que rodeaba el patio y se abría al patio exterior (Marcos). No pensaría en nada más que en el frío que hacía, y que había hecho bien en no dejarse entrampar por aquella mujer. Así que no hizo caso cuando, mientras sus pisadas resonaban por el pavimento de mármol del pórtico, «cantó el gallo». Pero nadie dormía aquella noche en el palacio del Sumo Sacerdote. Mientras andaba por el pórtico hacia el patio exterior, otra criada le vio; y entonces, cuando regresó del patio exterior, se encontró con la antigua acusadora, la portera; y al cruzar el patio interior para volver a

unirse al grupo alrededor del fuego, donde había hallado seguridad antes, se le acercó un hombre, y luego todos los que había alrededor del fuego se volvieron hacia él; y todos y cada uno tenía lo mismo que decirle, la misma acusación: que él era también uno de los discípulos de Jesús de Nazaret. Pero Pedro había hecho su decisión; a cada uno y a todos les dio la misma negativa, más breve ahora por ser más pensada y decidida, pero más enfática, con un juramente incluso (Mateo). Y una vez más acalló las sospechas durante un tiempo. O quizá la atención de todos fue atraída por otra cosa.

3. Porque ya se oían pasos apresurados por pórticos y corredores, y la criada que aquella noche abría la puerta estaba ocupada en su puesto. Eran los sacerdotes dirigentes, los ancianos y miembros del Sanedrín,[9] que habían sido llamados a toda prisa al palacio del Sumo Sacerdote, y que acudían cuando asomaban los primeros rayos de la luz del día en el firmamento. El examen privado de Caifás lo colocamos (como en el Evangelio de Juan) entre la primera negación de Pedro y la segunda; la primera llegada de los sanedristas, inmediatamente después de la segunda negación. El interrogatorio privado de Caifás no había producido nada; y, en realidad, sólo era preliminar. Los miembros principales del Sanedrín tenían que haber sido advertidos que se intentaría la captura de Jesús aquella noche, y que estuvieran preparados cuando fueran llamados por el Sumo Sacerdote. Esto no sólo está de acuerdo con todas las circunstancias previas y posteriores del relato, sino que en un procedimiento de tal importancia habría justificado la presencia, para un propósito así, de estos líderes religiosos en una noche santa de Pascua.

Pero, sea cual sea el punto de vista adoptado, esto es por lo menos cierto: que no era una reunión regular y oficial del Sanedrín. Ponemos a un lado, como un razonamiento *a priori*, tales consideraciones como las que habría habido protestas por parte de los amigos de Jesús, sino incluso de otros que (a pesar de su odio a Cristo) no habrían admitido la posibilidad de una violación tan grande de la justicia y de la ley. Pero todo el orden y ley judíos habrían sido infringidos en casi cada detalle si hubiera habido una reunión formal oficial del Sanedrín.[10] Sabemos cuáles eran sus formas y procedimientos, aunque mucho de lo que se nos dice sea más ideal que real —lo

9. La expresión «todo consejo» debe tomarse en sentido general, no literal. Nadie puede creer, por ejemplo, que Nicodemo o Gamaliel estuvieran presentes. Sin embargo, no hay que dar mucha importancia a esto. La referencia a los «ancianos» (en Mateo) es espuria.

10. Ésta es la conclusión del historiador judío más imparcial, mi amigo el Dr. Jost (Gesch. d. Judenth., pp. 402-409). Él designa como un «asesinato privado (*Privat-Mord*) el cometido por enemigos acerbos, no la sentencia de un Sanedrín constituido regularmente. Los hombres

que los rabinos imaginaban que debía ser, mas no lo que era—, o bien los datos pueden ser de fecha posterior. Según el testimonio rabínico, había tres tribunales. En las ciudades con menos de 120 habitantes varones había sólo el tribunal inferior, que consistía en tres jueces. Su jurisdicción era limitada, y en especial no podía extenderse a causas punibles con la pena capital. La autoridad del tribunal de la próxima instancia —el de veintitrés[11]— era también limitada, aunque competente en causas capitales. El tribunal más alto era el de setenta y dos, el Gran Sanedrín, que se reunía primero en una de las cámaras del Templo, la llamada *Lishkath haGazith* —o cámara de las piedras talladas—, y al tiempo de que escribimos, «en las tiendas de los hijos de Anás».[12] Los jueces de estos tribunales eran establecidos por ordenación (*Semikhah*), originalmente la de imposición de manos. La ordenación era conferida por *tres* maestros, uno de los cuales por lo menos tenía que haber sido ordenado él mismo, y capaz de seguir su ordenación a través de Josué hasta Moisés (Sanh. 2 *a*; Maim. Sanh. iv. 1-3). Esto, naturalmente, en el supuesto de que hubiera habido una sucesión regular de maestros ordenados, no sólo hasta Esdras, sino más allá hasta Josué y Moisés. Los miembros de los tribunales de veintitrés eran designados por el Gran Sanedrín (Sanh. 2 *a*; 15 *b*). Los miembros de los tribunales de tres eran asimismo designados por el Gran Sanedrín, que nombraba a hombres especialmente dignos y acreditados, cuyo deber era viajar por las ciudades de Palestina y nombraba y ordenaba en ellas a los hombres más aptos para el cargo (Sanh. 88 *b*; Maim. u.s., cap. ii. 7, 8). Las calificaciones mencionadas para el cargo nos recuerdan las que Pablo indica como requisito para ser un anciano cristiano (1ª Timoteo 3; Tito 1).

Se pueden hacer aquí algunas inferencias que arrojan luz importante sobre las primeras ordenaciones apostólicas, creyendo, como creemos, que la *forma* externa de la Iglesia se derivó en gran extensión de la Sinagoga.

---

más prominentes que representaban la Ley, como Gamaliel, Jochanan b. Zakkai y otros, no estaban presentes». La defensa de los actos como un procedimiento legal de derecho por parte del Sanedrín, según Salvador (Gesch. d. Mos. Instit. [traducción alemana] vol. ii, pp. 67-79), es, desde el punto de vista crítico, tan insatisfactoria que sólo puedo maravillarme de que el erudito Saalschütz, aunque sea bajo la influencia del prejuicio judío, le haya dispensado su protección (Mos. Recht., pp. 623-626). Cohen: «Les Déicides» es un libro de partido, sin importancia. Grätz (Gesch. d. Judenth., iii. p. 244) evade la cuestión.

11. En Jerusalén se decía que había dos de estos tribunales: uno que se reunía a la entrada del patio del Templo; el otro en el patio interior o de los Sacerdotes.

12. Es un error el identificar estas tiendas con las cuatro tiendas del monte de los Olivos. Eran las tiendas del Templo ya descritas.

Primero, notamos que había una ordenación regular y, por lo menos al principio, mediante la imposición de manos. Además, esta ordenación *no* era un requisito para poder pronunciar mensajes o dirigir la liturgia en la Sinagoga, sino para la enseñanza con *autoridad*, y especialmente las funciones judiciales, a las cuales correspondería en la Iglesia cristiana el poder de las llaves: la administración de la disciplina y los sacramentos, que admitían y permitían continuar en la comunión de la Iglesia. Luego, la ordenación sólo podía ser conferida por aquellos que habían sido ellos mismos debidamente ordenados, y que podían, por tanto, mediante los previamente ordenados, seguir su ordenación hacia arriba. Además, cada uno de estos «colegios de presbíteros» tenía su jefe o presidente. Finalmente, los hombres a quienes se confiaba la autoridad apostólica suprema eran enviados a las diferentes ciudades, «para designar ancianos en cada ciudad» (Tito 1:5).

El nombramiento al tribunal más alto, o Gran Sanedrín, lo hacía el mismo tribunal, fuera ascendiendo a miembros de los tribunales inferiores, o bien a uno de los más prominentes de las tres primeras filas en que «los discípulos» o estudiantes se sentaban frente a los jueces. Estos últimos se sentaban en un semicírculo, bajo la presidencia del *Nasi* (príncipe) y el vicepresidente del *Ab-beth-din* («padre del Tribunal de la Ley»). Por lo menos se requerían veinte miembros para formar un *quorum* (Bemidb. R. 1). Tenemos detalles minuciosos de todas las regulaciones y procedimientos de este tribunal, que en gran manera confirman nuestra impresión del carácter ideal, principalmente, de algunos de los datos rabínicos. Frente al semicírculo de jueces, se nos dice, había dos taquígrafos, para anotar, respectivamente, los discursos a favor y en contra del acusado. Cada uno de los estudiantes conocía y se sentaba en el lugar que le correspondía. En las causas capitales eran presentados los argumentos en defensa, y después incriminatorios, del acusado. Si uno había de hablar a favor, no podía hablar otra vez contra él. Los estudiantes podían hablar a favor, pero no en contra. El acusado podía ser declarado «inocente» en el mismo día de la vista del caso; pero la sentencia de «culpable» sólo podía ser pronunciada el día siguiente. Parece dudoso, sin embargo, si en el caso de profanación del nombre divino *(Chillul haShem)* el juicio no era ejecutado inmediatamente (Kidd. 40 *a*). Finalmente, la votación empezaba por los más jóvenes, para que los «juniors» no pudieran ser influidos por los «seniors» (los jóvenes por los ancianos); y una mera mayoría no era suficiente para la condenación.

Éstas son sólo algunas de las reglas establecidas en los escritos rabínicos. Es de gran importancia inquirir hasta qué punto esto era tenido en cuenta bajo el régimen férreo de Herodes y el de los procuradores romanos. Aquí

nos hallamos en medio de conjeturas. Podemos creer que ni Herodes ni los procuradores quisieran *abolir* el Sanedrín, pero le dejarían al mismo la administración de justicia en los casos que estaban relacionados exclusivamente con cuestiones puramente religiosas. Del mismo modo podemos entender que ambos privarían al Sanedrín del poder de la espada y de la decisión de cuestiones políticas o de importancia suprema. Herodes se reservaría para sí mismo la disposición final en todos los casos, si veía apropiado el interferir, y lo mismo harían los procuradores; especialmente no tolerarían ningún intento de jurisdicción sobre un ciudadano romano. En resumen, se concedería al Sanedrín plena jurisdicción en cuestiones menores y religiosas, con gran ostentación y pompa, pero con una autoridad real mínima. Finalmente, tanto Herodes como los procuradores trataban al Sumo Sacerdote —que en realidad ellos mismos habían nombrado— como el jefe y representante de los judíos; y como su política tendería a limitar el poder de los rabinos independientes y fanáticos, podemos entender que, en las grandes causas criminales o en las investigaciones importantes, siempre presidiría el Sumo Sacerdote —la presidencia del *Nasi* quedaría reservada para las cuestiones legales y rituales y las discusiones—. Tanto Josefo como el Nuevo Testamento están conformes con estas conclusiones.

Incluso este breve sumario sobre el Sanedrín sería innecesario si se tratara simplemente de una cuestión de aplicar sus reglas de procedimiento al proceso de Jesús. Porque tanto la evidencia judía como cristiana establecen el hecho de que Jesús no fue procesado, juzgado y sentenciado oficialmente por el Sanedrín. Todos admiten que cuarenta años antes de la destrucción del Templo el Sanedrín había cesado de pronunciar sentencias capitales. Esto solo sería suficiente. Pero, además, el proceso y sentencia de Jesús en el palacio de Caifás, como ya se ha indicado, habría ultrajado todo principio de la ley criminal y el procedimiento judío. Estas causas sólo podían ser juzgadas, así como la sentencia capital pronunciada, en el lugar de reunión regular del Sanedrín (Ab. Zar. 8 *b*),[13] no, como en este caso, en el palacio del Sumo Sacerdote; ningún proceso —y menos uno tan importante— podía ser empezado de noche, ni aun por la tarde (Shabb. 9 *b*),[14] aunque si la discusión había durado todo el día, la sentencia podía ser pronunciada de noche (Sanh. 32 *a*). Además, ningún proceso podía tener lugar en sábado o día de fiesta (Bets. 36), o incluso en la víspera de una

13. No hay la menor evidencia para asumir, como hacen algunos comentaristas, que Cristo fue llevado del palacio de Caifás a la cámara del concilio. Todos los procedimientos tuvieron lugar en el primero, y desde él fue llevado Cristo a Pilato (Juan 18:28).

14. Las horas regulares del tribunal eran desde media mañana hasta la hora de la comida (Shabb. 10 *a*).

(Baba K. 113 *a*),[15] aunque esto no habría anulado los procedimientos. Por otra parte, podría discutirse que un proceso contra uno que había seducido al pueblo debía realizarse, y la sentencia ejecutarse, de preferencia en una gran fiesta pública (Sanh. xi. 4; Tos. Sanh. xi. 6), para ejemplo de todos. Finalmente, en causas capitales había un complejo sistema de advertencias y avisos a los testigos,[16] aunque se puede afirmar con seguridad que en un juicio regular por jueces judíos, por influenciados que estuvieran, no habrían actuado como los miembros del Sanedrín y Caifás obraron en esta ocasión.

Pero cuando examinamos esto más de cerca, percibimos que los relatos del Evangelio no hablan de un juicio y sentencia formal por parte del Sanedrín. Las referencias al «Sanedrín» (concilio), o a «todo el Sanedrín», deben ser tomadas en un sentido amplio, que será examinado a continuación. Por otra parte, los cuatro Evangelios indican que todos los procedimientos de aquella noche fueron realizados en el palacio de Caifás, y que durante aquella noche no se pronunció ninguna sentencia oficialmente de muerte. Juan, ciertamente, no informa de ningún procedimiento; Mateo (26:66) sólo registra la pregunta de Caifás y la respuesta de los miembros del Sanedrín; e incluso el lenguaje de Marcos *no* transmite la idea de una sentencia formal (Marcos 14:64: «condenado como reo de muerte»). Y cuando por la mañana, como resultado de una nueva consulta, también en el palacio de Caifás, llevaron a Jesús al Pretorio, no fue como un preso condenado a muerte cuya ejecución pedían (Juan 18:29, 30), sino como uno contra quien había ciertas acusaciones dignas de muerte, en tanto que cuando Pilato les mandó que le juzgaran conforme a la Ley judía, ellos replicaron, no que ya lo habían hecho, sino que ellos no eran competentes para juzgar causas capitales (Juan 18:31).

4. Pero aunque Cristo no fue juzgado y sentenciado en una reunión oficial del Sanedrín, no puede haber duda de que su condenación a muerte era la obra, si no del Sanedrín, de los miembros del mismo, de todo el conjunto de ellos («todo el concilio»), en el sentido de que expresaban lo que era el juicio y propósito del Supremo Concilio y líderes de Israel, con sólo unas pocas excepciones. Recordemos que la resolución de sacrificar a Cristo se

15. En casos civiles, por lo menos, no se seguía ningún proceso en los meses de Nisán y Tishrí (comp. Bloch, Civil Process-Ordnung).

16. Los detalles de estos puntos se dan en muchos comentarios. (Comp. el Tratado Sanhedrín y el Gemara sobre este punto.) En una causa capital no sólo habría advertencias formales y muy solemnes contra el testimonio falso a los testigos, sino que estos últimos serían probados por el triple proceso conocido como *Chaqiroth, Derishoth* y *Bediqoth*; los dos primeros referentes a preguntas sobre los puntos principales, el tercero sobre puntos secundarios en la evidencia.

había tomado ya con antelación. Aunque los procedimientos de aquella noche fueran terribles, parecen, incluso, ofrecer una especie de concesión —como si los miembros del Sanedrín tuvieran deseos de hallar alguna justificación, legal o moral, para lo que ya habían decidido hacer—. Primero buscaron «testigos», o, como designa con razón Mateo, «falsos testigos», contra Cristo.[17] Como esto era por completo una investigación privada, los testigos sólo se podían buscar de entre ellos mismos. El odio, el fanatismo y la exageración menos escrupulosa podían tergiversar ciertas palabras de Cristo, o imputarle falsamente otras. Pero era todo demasiado apresurado y excitado en aquella asamblea, y los testigos se contradecían burdamente, o el testimonio era inaceptable, de forma que de pura vergüenza tuvieron que abandonar este sistema. Y a esto debe haber contribuido la calma majestuoso del silencio de Cristo. Ante testimonio falso y contradictorio, lo mejor era dejar que se destruyeran los falsos testigos mutuamente.

Abandonando esta línea de testimonio, los sacerdotes trajeron probablemente algunos de su propia orden que habían presenciado cuando Cristo, al contestar al reto de un «signo» como evidencia de su autoridad, les había dado el misterioso «signo» de la destrucción y edificación del templo de su cuerpo (Juan 2:18, 19).[18] Ellos le habían entendido mal entonces, y el repetirlo como base de una acusación criminal contra Jesús tiene que ser debido directamente a Caifás y a Anás. Recordemos que ésta fue la primera vez que Jesús chocó, no sólo con las autoridades del Templo, sino con la avaricia de la familia de Anás. Podemos imaginar la indignación del Sumo Sacerdote contra los oficiales del Templo, y que, en respuesta, ellos le contestarían lo que habían intentado, y la conducta de Jesús respecto a ellos. Quizás era la única investigación real que un hombre como Caifás tendría interés en hacer sobre lo que Jesús había dicho. ¡Y aquí, en una forma seriamente deformada, y con más que la exageración del partidismo oriental, fue presentada realmente como una acusación criminal!

Manipulado con sagacidad, el testimonio de estos testigos podía dar lugar

17. La Ley farisaica de los testigos era muy peculiar. Los testigos que se contradecían el uno al otro *no* eran considerados en la Ley rabínica como falsos testigos en el sentido de ser punibles. Ni lo serían, incluso, si se pudiera probar una justificación o excusa para el acusado; sólo si la excusa de los testigos era probada. Así, la «Historia de Susana» es mala en la Ley judía, a menos que, como supone Geiger, personifique un método antiguo de procedimiento en la jurisprudencia criminal judía.

18. Críticamente esto es también de interés. La primera purificación del Templo no es referida por los Sinópticos, pero aquí confirman el relato que dio Juan de ella. Por otra parte, el relato de Juan de la purificación del Templo confirma el de los Sinópticos, que Juan no relata. Y la evidencia es más fuerte, porque los dos relatos son evidentemente independientes el uno del otro, y el del cuarto Evangelio más reciente que el de los Sinópticos.

a dos acusaciones. Mostraría lo peligroso que era Cristo como seductor del pueblo, cuyas pretensiones podían llevar a aquellos que creían en Él a poner las manos con violencia sobre el Templo, en tanto que la supuesta afirmación de que Él (Marcos, Mateo) podría reconstruir el Templo en tres días, o simplemente lo haría, podía ser presentada como implicación de pretensiones mágicas o divinas.[19] Cierta clase de escritores ha ridiculizado esta parte del complot de los miembros del Sanedrín contra Jesús. Es verdad, realmente, que, visto como una acusación judía, podría parecer difícil, si no imposible, el confabular un crimen capital a base de acusaciones así, aunque, en todo caso, de esta manera podía levantarse un fuerte prejuicio popular contra Jesús —y esto, sin duda, era uno de los objetivos que Caifás tenía a la vista—. Pero se ha olvidado, y es extraño, que el propósito del Sumo Sacerdote no era formular una acusación capital de la Ley *judía*, puesto que los miembros del Sanedrín reunidos no tenían intención de hacer juicio a Jesús, sino la de formular una acusación que hiciera efecto ante el procurador romano. Y aquí no había ninguna más efectiva que la de ser un seductor fanático del populacho ignorante, que podía llevarlos a tumultos y desmanes. Se pueden recordar fácilmente dos ejemplos similares, en los cuales los romanos habían aplastado el fanatismo judío en la sangre de los pretendientes y sus seguidores engañados.[20] En todo caso, Caifás, naturalmente, procuraría basar su acusación de Jesús ante Pilato con algo distinto de sus pretensiones mesiánicas y la herencia de David. Habría sido una ironía cruel que un Sumo Sacerdote judío tuviera que exponer la esperanza más alta y santa de Israel a la burla de un Pilato; y podía resultar un procedimiento peligroso, tanto por lo que se refería al gobernador romano, como a los sentimientos del pueblo judío.

19. Al mismo tiempo, ni ésta, ni la acusación ulterior de «blasfemia», habrían hecho de Jesús lo que técnicamente se llamaba un *Massith*, o un *Maddiach*. El primero es descrito como un *individuo* que *privadamente* seduce a individuos privados a la idolatría (Sanh. vii. 10; Jer. Yeb. 15 *d*), añadiéndose que habla en alta voz (en alabanza a algún dios falso) y usa el lenguaje santo (hebreo) (Jer. Sanh. 25 *d*). Por otra parte, el *Maddiach* era uno que públicamente seducía al pueblo a la idolatría, usando, como se añade, el lenguaje hablado comúnmente por el pueblo. Las dos historias talmúdicas, que algunos testigos habían sido colocados para vigilar e informar de las expresiones de Cristo (Sanh. 67 *a*), y que cuarenta días antes de su ejecución los heraldos habían solicitado la presentación de toda evidencia exculpatoria en favor suyo (Sanh. 43 *a*), pueden descartarse sin hacer comentarios.

20. Además de otros movimientos, referimos aquí especialmente el que fue capitaneado por Teudas, que dirigía unas 400 personas, bajo promesa de dividir el Jordán, cuando ellos y sus adherentes fueron exterminados por los romanos (Jos. Ant. xx. 5, 1). Algo después un judío egipcio reunió a tres o cuatro mil en el monte de los Olivos, prometiéndoles derribar los muros de Jerusalén con el aliento de su boca (u.s. xx. 8, 6). Otro impostor de este calibre fue Simón de Chipre (u.s. xx. 7, 2) y, naturalmente, Bar Kokhabh.

Pero esta acusación de ser un seductor del pueblo también se desmoronó, debido al desacuerdo de los dos testigos que requería la Ley mosaica (Deuteronomio 17:6), los cuales, según la ordenanza rabínica, tenían que ser interrogados por separado (Rosh haSh. ii. 6). Pero la divergencia de su testimonio no aparece exactamente en las diferencias de los relatos de Mateo y Marcos. Si se cree necesario armonizar estos dos relatos, sería preferible considerarlos los dos como refiriendo el testimonio de estos dos testigos. Lo que dice Marcos puede haber sido seguido por lo que dice Mateo, o viceversa, siendo el uno, por así decirlo, la base del otro. Pero en todo momento Jesús mantuvo un silencio majestuoso como antes, de modo que ni aun la impaciencia de Caifás, que se levantó de su asiento para confrontar al preso y, si fuera posible, intimidarlo, consiguió extraerle una respuesta.

Sólo quedaba una cosa por hacer. Jesús lo sabía bien, y también Caifás. Era hacerle una pregunta que Jesús no pudiera rehusar contestar, y que, una vez contestada, llevara, o bien a su reconocimiento de culpa, o a su condenación. En el breve sumario histórico que provee Lucas hay una inversión en el orden de los sucesos, la cual podría inducir a pensar si lo que se dice había tenido lugar en una reunión de los miembros del Sanedrín[21] por la mañana más tarde. Pero un análisis cuidadoso de lo que pasó allí nos obliga a considerar el informe de Lucas como refiriéndose a la reunión de la noche descrita por Mateo y Marcos. El motivo de la inversión del orden de los sucesos parece haber sido[22] que Lucas deseaba agrupar en un relato continuo la triple negación de Pedro, la tercera de las cuales ocurrió *después* de la sesión del Sanedrín por la noche, en la cual la conjuración de Caifás dio lugar a la respuesta que registra Lucas, así como la de otros dos evangelistas. Sea como sea, debemos a Lucas otro rasgo en el drama de esta noche. Como suponemos, primero fue dirigida a Jesús la simple pregunta de «si era el Mesías», a lo cual Él contestó refiriéndose a lo innecesario de una pregunta así, puesto que ellos ya habían decidido no dar crédito a sus pretensiones; es más, sólo unos pocos días antes en el Templo había rehusado (Mateo 22:41-46) discutirlo con ellos (Lucas 22:67, 68; (la cláusula «ni me soltaréis» es espuria). Ante esto, el Sumo Sacerdote, en la forma más solemne, le conjuró por el Dios viviente que les dijera si era el Cristo, el Hijo de Dios; si era el Mesías y era divino —los dos considerándose unidos, no en la creencia judía, sino en las palabras expresas de Jesús. Aquí no podía existir

21. Parece extraño, por no decir más, el explicar la expresión «le llevaron a su *συνέδριον* como si se refiriera a la cámara regular del consejo (Lucas 22:66).

22. Al mismo tiempo, no considera que sea muy importante un acuerdo de los *detalles* y *circunstancias* cuando, evidentemente, los *hechos* están de acuerdo; es decir, en este caso, el acuerdo de los hechos sería aún más sorprendente.

vacilación ni duda. Ahora sus palabras, como antes había sido su silencio, fueron solemnes, enfáticas, sosegadas, majestuosas. Y su afirmación de que lo era, fue unida a la de que Dios les mostraría que lo era, en su resurrección, en su sentarse a la diestra del Padre, y lo que ellos también verían: que vendría en las nubes del cielo que traerían sobre la ciudad y el Esado su tempestad final de juicio.

Ya lo habían oído todos —y, tal como la Ley ordenaba cuando se decía una blasfemia, el Sumo Sacerdote se rasgó las vestiduras externas e internas, con un desgarro que nunca pudiera ser reparado (Sanh. vii. 5; Moed. K. 26 *a*)—. Pero el objetivo había sido alcanzado. Cristo no quiso explicar, modificar ni retractar sus pretensiones. Todos ellos lo habían oído; qué necesidad había de testigos. Él había dicho una *Giddupha*, «blasfemia». Entonces, volviéndose a los reunidos, el Sumo Sacerdote les hizo la pregunta usual que precedía[23] a la sentencia de muerte. Tal como la da el original rabínico es:[24] «"Qué os parece?" Y podían contestar: "¡Para vida!" o "¡Para muerte!"» (Tanchuma Piqqudey, ed. Vars., i., p. 132 *b*). En este caso contestaron: «Es reo de muerte» (Mateo). Pero la sentencia oficial de muerte, que si hubiera sido una reunión regular del Sanedrín tenía que ser pronunciada por el presidente (Sanh. iii. 7), no fue pronunciada (Jer. Yoma 44 *c*).[25]

Hay un dicho judío interesante: que en el Día de la Expiación la cinta de oro de la mitra del Sumo Sacerdote, con las palabras grabadas «Santidad a Jehová», expiaba la culpa de aquello que habían blasfemado (Jer. Yoma 44 *c*). Se ve aquí un terrible contraste en la figura de Caifás en aquella noche terrible. ¿O bien era la mitra invisible sobre la frente del verdadero y eterno Sumo Sacerdote, que marcaba la consagración de su humillación a Jehová, la que rogaba por aquellos que en aquella noche estaban reunidos allí, los ciegos guías de ciegos? Con todo, entre tantos solemnes pensamientos, hay algunos que surgen prominentes. En aquella noche de terror, cuando toda la hostilidad del hombre y el poder del infierno fueron desencadenados, incluso la falsedad de la malevolencia no podía achacar ningún crimen al acusado, ni aun pudo presentarse alguna acusación contra Él, excepto una interpretación falsa de sus palabras simbólicas. ¡Qué testimonio de Él este testimonio tergiversado y mal acordado! Además: «Todos ellos le condenaron como digno de muerte». El mismo Judaísmo no se haría hoy día eco

23. Pero esto no me parece a mí que fuera la sentencia real. Con relación a esta última, ver las formalidades detalladas en Sanh. iii. 7.

24. סברי מרנן והם אומרים אם לחיים
לחיים ואם למיתה למתה

25. El presidente de los jueces dice: «Éste, fulano de tal... , es reo de muerte» (Sanh. iii. 7).

de esta sentencia de los miembros del Sanedrín. Y, después de todo, ¿no es verdadero que Él era, o bien el Cristo, el Hijo de Dios, o bien un blasfemo? Este Hombre, solo y en calma entre aquellos jueces falsos apasionados y los falsos testigos; majestuoso en su silencio, majestuoso en su hablar; impasible ante las amenazas a que hablara, indiferente a las amenazas cuando habló; que lo vio todo —el fin desde el principio—; el Juez entre sus jueces, el Testigo ante sus testigos, quién era: ¿el Cristo o un impostor blasfemo? Que la historia decida; que el corazón y la conciencia de la Humanidad den la respuesta. Si Él hubiera sido lo que decía Israel, merecía la muerte en la cruz; si era lo que proclaman las campanas de Navidad de las iglesias y los cánticos de la mañana de Resurrección, entonces con razón le adoramos como el Hijo del Dios viviente, el Cristo, el Salvador de los hombres.

5. Fue una vez esta reunión de los miembros del Sanedrín se hubo desbandado que, según sabemos por el Evangelio de Lucas, fueron perpetrados en Él por los guardias y los sirvientes de Caifás toda clase de insultos repugnantes y ultrajes. Ahora todos se levantaron en rebelión combinada contra el Hombre perfecto: el servilismo abyecto, que se deleitaba en insultos a uno que no podía ser vencido, y a quien no se habrían atrevido a atacar; la vulgaridad innata, que se regodea en pisotear la grandeza caída y se adorna a su manera con un triunfo donde no ha sido ganada ninguna victoria; la brutalidad peor que la de los animales en el hombre (puesto que no está bajo la guía del instinto divino), y que cuando se desencadena parece intensificarse en ordinariez y ferocidad. Y estos insultos, imprecaciones y golpes que caen sobre la solitaria víctima, no sin defensa, pero que no se defiende; no vencida, pero que no contraataca; no inerme, sino sumisa voluntariamente para un propósito de amor, no hacen más que exhibir la maldición de la Humanidad, pero al mismo tiempo la quitan al permitir que caiga sobre Él, el hombre perfecto, el Cristo, el Hijo de Dios. Y a partir de entonces toda víctima de corazón noble ha podido, en este día extrañamente nublado, mirar hacia arriba y seguir lo que, cuando toca la tierra, es una sombra oscura y brumosa, hasta donde, iluminada por la luz desde atrás, pasa a ser luz dorada —un manto de oscuridad que nos envuelve, fundiéndose en luz arriba, donde sus pliegues parecen sostenidos por una mano desde el cielo—.

Ésta es *nuestra* víctima: el Cristo o un blasfemo; y en esta alternativa ¿cuál de nosotros no escogería la parte del acusado y no la de sus jueces? Por lo que sabemos, no salió una palabra de sus labios; ni una queja, ni un murmullo; ni expresión de indignada reprensión, ni el grito de la naturaleza afligida y dolorida. Bebía, lentamente, con la consciencia de su entrega voluntaria, la copa que su Padre le había dado. Y todavía su Padre —y esto

también de modo especial en su relación mesiánica con el hombre—.

Hemos visto que cuando Caifás y los miembros del Sanedrín abandonaron la cámara de la audiencia, Jesús quedó abandonado al libertinaje sin restricciones de los sirvientes. Incluso la Ley judía decía que no podía infligirse «una muerte prolongada» (*Mithah Arikhta*), y que aquel que había sido condenado a muerte no debía ser azotado previamente a su ejecución (Keth. 37 *b*, arriba). Al fin se cansaron de insultarle y golpearle, y le dejaron solo, quizás en la galería cubierta, o en una de las ventanas que miraban al patio, debajo. Había pasado aproximadamente una hora (Lucas) desde la segunda negación de Pedro, que había sido interrumpida, por así decirlo, por los miembros del Sanedrín. A partir de entonces la excitación de la parodia de juicio con testigos entrando y saliendo, y, sin duda, a la manera oriental, repitiendo lo que había pasado a los que estaban en el patio alrededor del fuego; luego la partida de los miembros del Sanedrín, y después los insultos y los golpes infligidos a Cristo, habían distraído la atención de ellos. Ahora, una vez más se ocuparon de Pedro, y, dadas las circunstancias, con más intensidad que antes. El hablar nervioso de Pedro, a quien la conciencia, acusándole, le impulsaba a decir algo, le traicionó. «¡Éste también estaba con Jesús Nazareno; verdaderamente, es uno de ellos, porque es también galileo!» Así decían los presentes; en tanto que, según Juan, un consiervo y pariente de aquel Malco a quien Pedro había cortado la oreja en Getsemaní afirmó que le reconocía realmente. A todas estas declaraciones Pedro volvió a repetir con más vehemencia su negativa, acompañándola esta vez con juramentos invocando a Dios y con imprecaciones sobre sí mismo.

El eco de sus palabras apenas había muerto, cuando sonó el segundo canto del gallo. Aquel sonido agudo había despertado su memoria. Ahora recordó las palabras de la predicción en que el Señor le advirtió de lo que iba a hacer. Miró hacia arriba, y, al mirar, vio allí, precisamente en aquel instante, que el Señor volvió los ojos[26] y le miró; ¡sí, de entre toda la asamblea miró a Pedro! Sus ojos hablaban; es más, mucho más, habían escudriñado lo más profundo del corazón de Pedro, y lo habían partido por completo. Habían penetrado a través de su engaño, su vergüenza, su temor; habían alcanzado al hombre, al discípulo que amaba a Jesús. De sus ojos brotaron las aguas del arrepentimiento, la verdadera vergüenza, la aflicción, las agonías de la autocondenación; lloró amargamente, bajo aquella mirada

26. No hay ninguna indicación en el texto de que, según suponen muchos comentaristas, Cristo pasaba en aquel momento atado por el patio; ni tampoco de que fuera sacado antes de la mañana del lugar en que había sido examinado o cerca del mismo.

ardiente que había fundido el hielo de muerte y quemado su corazón, fuera de aquel lugar maldito de la traición de Israel ejecutada por el Sumo Sacerdote; de allí salió el discípulo representativo.

Salió fuera, a la noche. Con todo, una noche iluminada por las estrellas de la promesa, la principal de las cuales era ésta: que el Cristo allí arriba —la víctima vencedora— había orado por él. Dios nos conceda en la noche de nuestra autocondenación consciente la misma luz estelar de su promesa, la misma seguridad de la intercesión de Cristo, de modo que, como dice Lutero, la precisión y detalle del relato de la negación de Pedro, comparadas con la brevedad de lo que se nos dice de los sufrimientos de Cristo, pueden traer a nuestros corazones esta lección: «El fruto y valor de los sufrimientos de Cristo es éste: que en ellos tenemos el perdón de nuestros pecados».

XIV

La mañana del Viernes Santo

Mateo 27:1, 2, 11-14; Marcos 15:1-5; Lucas 23:1-5; Juan 18:28-38; Lucas 23:6-12; Mateo 27:3-10; Mateo 27:15-18; Marcos 15:6-10; Lucas 23:13-17; Juan 18:39, 40; Mateo 27:19; Mateo 27:20-31; Marcos 15:11-20; Lucas 23:18-25; Juan 19:1-16

La pálida luz gris de la madrugada había pasado a la de la mañana temprano, cuando los miembros del Sanedrín, una vez más, se reunieron en el palacio de Caifás. Una comparación de los términos en que se describe a los que formaron la reunión de la noche previa y los de la presente, produce la impresión de que el número de los asistentes había aumentado, y que los que llegaron esta vez pertenecían a los miembros más prudentes e influyentes del concilio. Es razonable suponer que algunos que no habían tomado parte en las deliberaciones, que habían terminado virtualmente en un asesinato judicial, haciendo uso de la casuística judía podían sentirse absueltos de aconsejar ahora, una vez adoptada la resolución, sobre la mejor manera de llevar a efecto la sentencia no oficial previa. El tema de la deliberación aquella mañana temprano era éste, y no el decidir la culpa de Cristo.

El resultado fue que habían de «atar» a Jesús y entregarlo como un malhechor a Pilato, con la decisión, si fuera posible, de no formular ninguna acusación concreta (Juan 18:29, 30); pero, si esto fuera necesario, poner

énfasis esencialmente en el aspecto puramente político, no el religioso, de las pretensiones de Jesús (Lucas 23:2).[1]

A nosotros puede parecernos extraño que los que habían cometido una injusticia tan enorme —por decir lo mínimo—, y ahora proseguían en un curso de acción tan cruel y sanguinario, pudieran sentirse imposibilitados por escrúpulos religiosos de entrar en el Pretorio. Y, sin embargo, el que estudie la casuística judía lo entenderá; es más, por desgracia, la Historia, y aun la observación común, le harán ver numerosísimos ejemplos de escrupulosidad sin escrúpulos y acciones realizadas a conciencia penosamente injustas. La conciencia y la religiosidad son sólo tendencias morales naturales en el hombre; hacia dónde tienden, tiene que ser decidido por consideraciones exteriores a sí mismas: por la iluminación y la verdad.[2] El Pretorio, al cual los líderes judíos —o por lo menos los que los representaban, porque ni Anás ni Caifás parece que estuvieron presentes— llevaron atado a Cristo, se hallaba en las premisas ocupadas por el gobernador romano, como sucedía siempre en las provincias. En Cesarea era el palacio de Herodes, y allí fue llevado prisionero Pablo más adelante. Pero en Jerusalén había dos recintos o cuarteles: la fortaleza Antonia y el magnífico palacio de Herodes en el ángulo noroeste de la Ciudad Alta. Aunque es imposible decirlo con certeza, lo más probable es que, cuando Pilato se hallaba en Jerusalén con su esposa, ocupara el edificio verdaderamente regio de Herodes, y no los cuarteles fortificados de Antonia.[3] Desde la ladera en su ángulo este, opuesto al monte del Templo, en que se hallaba el palacio de Caifás, subiendo por las calles de la Ciudad Alta, la triste comitiva se dirigió hacia los portales del gran palacio de Herodes. Se nos dice que los que le llevaban no quisieron pasar los portales del palacio, «para no contaminarse, y así pudieron comer la pascua».

Hay pocas expresiones que hayan dado lugar a una controversia más acalorada que ésta. De dos cosas podemos hablar con certeza. La entrada en una casa pagana, hacía levíticamente impuro para aquel día —esto es, hasta el anochecer—. El hecho de esta contaminación queda claramente

1. Compárese Mateo 27:1 con 26:59, en que las palabras «y ancianos» han de ser eliminadas; y Marcos 15:1 con 14:55.

2. Éstas son el *Urim* y el *Thummim* del «anima naturaliter christiana».

3. Éste, naturalmente, no es el sitio tradicional ni el que ha sido más favorecido. Pero como el palacio de Herodes había pasado, como todas las residencias regias, a ser propiedad del Estado, y tenemos bastante evidencia de que los procuradores romanos residían allí, y se sentaban delante del palacio sobre un pavimento elevado, para pronunciar juicio (Jos. Guerr. ii. 14, 8; comp. Filón, ad Caj. § 38), es natural la inferencia de que Pilato, especialmente estando acompañado de su esposa, residía allí también.

atestiguado tanto en el Nuevo Testamento (Hechos 10:28) como en la Mishnah, aunque sus razones pueden ser varias (Ohol. xviii. 7; Tohar. vii. 3). Una persona que había pasado a ser levíticamente impura era llamada técnicamente *Tebhul Yom* («bañado del día»). El otro punto es que el haber pasado a ser «impuro» para el día *no* habría descalificado para comer el cordero pascual, puesto que se participaba de la comida *después* del atardecer, cuando ya había empezado un nuevo día. De hecho, queda bien claro (Pes. 92 *a*) que el «bañado del día» —esto es, el que había sido considerado impuro para el día, y se había bañado por la tarde— participaba de la cena pascual, y se refiere un ejemplo (Jer. Pes. 36 *b*, líneas 14 y 15 desde la base) en que algunos soldados que habían guardado las puertas de Jerusalén «se inmergieron» y comieron el cordero pascual. Se sigue que aquellos miembros del Sanedrín no podían haberse abstenido de entrar en el palacio de Pilato por el hecho de que el hacerlo les habría descalificado para comer la cena pascual.

El punto es de importancia, porque muchos escritores han interpretado la expresión «la pascua» como refiriéndose a la cena pascual, y han argumentado que, según el cuarto Evangelio, nuestro Señor no había participado del cordero pascual en la noche previa, o bien en este aspecto el relato del cuarto Evangelio no está de acuerdo con el de los Sinópticos. Pero como, por la razón que se ha presentado, es imposible que la expresión «la pascua» se refiera a la cena pascual, sólo tenemos que inquirir si el término no se aplica también a otras ofrendas. Y aquí, tanto el Antiguo Testamento (Deuteronomio 16:1-3; 2º Crónicas 35:1, 2, 6, 18) como los escritos judíos[4] muestran que el término *Pesach*, o «Pascua», era aplicado no sólo al cordero pascual, sino a todos los sacrificios de la Pascua, especialmente al que se llamaba la *Chagigah* u ofrenda festiva (de *Chag* o *Chagag*, traer sacrificio festivo corriente en cada una de las tres grandes fiestas). Según la regla específica (Chag. i. 3), la *Chagigah* era traída el primer día pascual festivo.[5] Era ofrecido inmediatamente después del servicio matutino, y comido aquel

4. El tema ha sido plenamente discutido en Wieseler, Beitr., y en Kirchner, Jüd. Passahfeier, sin mencionar a muchos otros, de modo que parece innecesario entrar más en la cuestión. Ningún arqueólogo competente judío se atrevería a negar que «Pesach» *puede* referirse a la «Chagigah», mientras que el motivo asignado por Juan a los miembros del Sanedrín implica que en este caso ha de referirse a esto y no al cordero pascual.

5. יום טוב הראשון של פסח: Pero se hacían concesiones a los que habían descuidado en el primer día traerlo durante la semana festiva, que en la Fiesta de los Tabernáculos se extendía a la *Octava*, y en la de las Semanas (que sólo duraba un día) sobre toda una semana (ver Chag. 9 *a*; Jer. Chag. 76 *c*). La *Chagigah* no podía ser ofrecida por una persona en lugar de otra, pero el cordero pascual sí.

mismo día —probablemente algo antes del atardecer, cuando, como veremos luego, había otra ceremonia que requería la atención pública—. Podemos, pues, entender del todo que no fue en la víspera de la Pascua, sino en el primer día pascual, que los miembros del Sanedrín no quisieron incurrir en el inconveniente de la contaminación levítica del primer día festivo, que les habría impedido ofrecer en aquel día la pascua, el sacrificio festivo, o sea la *Chagigah*. Porque tenemos estas dos dos reglas específicas: que una persona no podía ofrecer la *Chagigah* si estaba contaminada levíticamente; y que la *Chagigah* no podía ser ofrecida por otra persona que ocupara el lugar de uno (Jer. Chag. 76 *a*, líneas 16 a 14 desde la base). Estas consideraciones y criterios nos parecen decisivos respecto a las ideas expresadas. No habría razón para temer «contaminación» en la mañana del sacrificio pascual; pero la entrada en el Pretorio por la mañana del primer día de Pascua les habría hecho imposible ofrecer la *Chagigah*, que es también designada con el término *Pesach*.

Sería hacia las siete de la mañana —o quizá más temprano— cuando Pilato se presentó ante los que le habían citado para que administrara justicia. La pregunta que les hizo parece haberlos dejado sobresaltados y desconcertados. Su procedimiento había sido privado; la misma esencia de los procedimientos de la Ley romana era que fueran en público. Además, el procedimiento ante los miembros del Sanedrín había sido en la forma de una investigación criminal, en tanto que era esencial en el procedimiento romano el entrar sólo en acusaciones definidas.[6] Como resultado, la primera pregunta de Pilato fue qué acusación traían contra Jesús. La pregunta les cogería más desprevenidos por el hecho de que Pilato tenía que haber consentido, la noche anterior, en el empleo de la guardia romana para arrestar a Jesús. La respuesta que le dieron indica que se sentían humillados, de mal humor, y que querían evadir la cuestión. ¡Si no hubiera sido «un malhechor», no se lo habrían «entregado»![7] A una acusación tan vaga, Pilato, que muestra en todo este proceso una extraña resistencia a complacerles en lo que solicitaban —quizá por malevolencia general hacia los judíos, quizá por el deseo de molestarles en sus sentimientos religiosos en un punto vulnerable, quizá por restricción de una mano superior—, se negó a continuar los procedimientos. Propuso que el Sanedrín juzgara a Jesús en

6. Nocens, nisi accusatus fuerit, condemnari non potest. Con respecto al hecho de que el procedimiento romano era público, comp. Hechos 16:19; 17:6; 18:12; 25:6; Jos. Guerr. ii. 9, 3; 14, 8; «maxima frequentia amplissimorum ac sapientissimorum civium adstante» (Cicerón).

7. Es interesante hacer notar que la palabra es la misma usada para la traición de Judas.

conformidad con la Ley judía. Éste es otro rasgo importante, puesto que queda implicado que Pilato estaba hasta cierto punto al corriente de las pretensiones de Jesús, y que la acción de las autoridades judías había sido determinada por la «envidia» (Mateo 27:18). Pero en circunstancias ordinarias Pilato *no* habría querido entregar a una persona acusada de un delito tan grave como el de presentar reclamaciones mesiánicas a las autoridades judías, para intentar excusarse como que se trataba meramente de una cuestión religiosa (Hechos 22:30; 23:28, 29; 24:9, 18-20). Poniendo esto en relación con el otro hecho —al parecer no consecuente con él— de que la noche anterior el gobernador les había dado una guardia romana para arrestar al prisionero, y con este otro hecho del sueño y advertencia de la esposa de Pilato, todo ello, nos causa una impresión peculiar. Podemos entenderlo todo si en la noche previa, después de haberles concedido la guardia romana, Pilato había hablado de ello con su esposa, fuera porque él sabía que ella tenía interés en esta cuestión, o que podría interesarle. La tradición nos ha dado su nombre como «Prócula» (Nicéforo, H.E. i. 30); un evangelio apócrifo la describe como una conversa al Judaísmo (Evangelio según Nicod., cap. ii), en tanto que la Iglesia griega la ha colocado realmente en su catálogo de santos. Es posible que Prócula no hubiera sido sólo una prosélita, como lo era la esposa de un gobernador romano previo —Saturninus (Jos. Ant. xviii. 3, 5)—, pero que supiera quién era Jesús y le hubiera hablado de Él a Pilato aquella noche. Esto explicaría mejor la resistencia de Pilato a condenar a Jesús, así como el sueño que ella había tenido.

Como las autoridades judías tenían que declinar la oferta del gobernador de juzgar a Jesús en su propio tribunal, dando como razón el que ellos no podían pronunciar una sentencia de muerte,[8] no tenían más solución que formular una acusación capital. Esto lo consigna solamente Lucas (22:2, 3). Era que Jesús había dicho que Él era el Cristo, un rey. Como se notará, al decir esto ellos imputaban falsamente a Jesús sus propias expectativas políticas con respecto al Mesías. Pero aún hicieron más. Pusieron como prefacio la alegación de que había pervertido a la nación, y que prohibía pagar tributo al César. Esta última acusación carecía totalmente de base, por

8. Esta extraña afirmación de Juan 18:32 nos proporciona otra confirmación no intencional de la paternidad judaica del cuarto Evangelio. Al parecer, implica que el Sanedrín podía hallar un modo de dar muerte a Jesús de la misma manera no oficial en que fue muerto Esteban, y también procuraron destruir a Pablo. La Ley judía reconocía una forma de procedimiento, o mejor dicho, una falta de procedimiento, en que cuando una persona era sorprendida *in flagrante delicto* de blasfemia podía ser ejecutada sin más investigación.

lo que sólo podemos considerar que era una conclusión que ellos habían sacado de la premisa de que pretendía ser rey. Y, como esto era lo más grave contra Él, lo presentaron como lo primero y principal, tratando la inferencia como si fuera un hecho —una práctica que es en extremo común en controversias, tanto políticas y religiosas como privadas—.

Esta acusación de los miembros del Sanedrín explica lo que, según todos los evangelistas, ocurrió en el Pretorio. Suponemos que Cristo estaba dentro, probablemente bajo la vigilancia del algunos guardias. Las palabras de los miembros del Sanedrín le dieron ideas peculiares a Pilato. Ahora llamó a Jesús y le preguntó: «¿Eres Tú el Rey de los judíos?» Hay en esta pregunta una mezcla de desprecio, cinismo y temor respetuoso que marca todas las acciones y palabras de Pilato. Era como si hubiera dos poderes que estuvieran luchando para dominar su corazón. Junto al desprecio uniforme de todo lo que era judío, y el cinismo general que no podía creer en la existencia de nada elevado, hallamos un sentimiento de temor reverencial con respecto a Cristo, aunque el sentimiento puede haber sido parcialmente de superstición. De todo lo que habían dicho los sanedristas, Pilato recogió sólo esto: que Jesús pretendía ser un Rey. Cristo, que no había oído la acusación presentada por los acusadores, no hizo el menor caso de ella, en su deseo de hacer llegar la salvación incluso a Pilato. Sin hacer caso de la ironía implicada, le preguntó a Pilato si esta pregunta —fuera una acusación criminal o una investigación— era suya propia o meramente la repetición de lo que sus acusadores judíos le habían dicho a Pilato de Él. El gobernador descartó rápidamente toda investigación personal. ¿Cómo podía hacerse una pregunta semejante? Él no era un judío, y el tema no tenía interés general. La propia nación de Jesús y sus dirigentes se lo habían entregado como un criminal: ¿qué es lo que había hecho?

La respuesta de Pilato no dejó otra opción para Aquel que incluso en aquella hora suprema pensaba sólo en los demás, no en sí mismo, que presentar al romano directamente la verdad para la cual sus palabras habían abierto la oportunidad. No era, como Pilato había implicado, una pregunta o una cuestión *judaica*; era una cuestión de verdad absoluta; afectaba a todos los hombres. El Reino de Cristo no era de este mundo en absoluto, fuera judío o gentil. Si hubiera sido de otra manera, Él habría llevado a sus seguidores a que lucharan por sus pretensiones y objetivos, y no se hallaría preso en manos de los judíos. En todo esto sólo le llamó la atención a Pilato una palabra: «Luego ¿Tú eres un rey?» Era incapaz de captar el pensamiento y la verdad más elevados. Notamos en sus palabras la misma mezcla de mofa y de recelo. Pilato ahora no tenía la menor duda en cuanto a la naturaleza de su *Reino*; su exclamación y pregunta se aplicaban a la realeza. Cristo

quiere poner énfasis sobre este hecho ahora en la gloria de su humillación. Aceptó lo que Pilato decía; adoptó sus palabras. Pero añadió a ellas una alegación, o mejor dicho, una explicación de sus pretensiones, tal que un pagano como era Pilato no podía entenderla. Su Reino no era de este mundo, sino de aquel otro mundo que Él había venido a revelar y a abrir para todos los creyentes. ¡Aquí estaba *la* verdad! Su nacimiento o encarnación, como enviado del Padre, y su propia venida voluntaria a este mundo —porque sus palabras se referían a los dos (Juan 18:37)—, tenían esto por objeto: el dar testimonio de la verdad con respecto al otro mundo, al cual pertenecía su Reino. Éste no era un Reino judío mesiánico, sino un Reino que afectaba a todos los hombres. Y todos los que tenían afinidad moral a «la verdad» escucharían su testimonio, y con ello le reconocerían como «Rey».

Pero estas palabras resonaron huecas para Pilato. No era meramente cinismo, sino una renuncia total de todo lo que es más elevado —un suicidio moral—, lo que aparece en su pregunta: «¿Qué es verdad?» Había entendido a Cristo, pero era incapaz de responder a su apelación. Él, cuyo corazón y vida tenían tan poco en común con la «verdad», no podía simpatizar con el gran objetivo de la vida y obra de Jesús, en cuanto de modo vago podía percibirlo. Pero incluso la pregunta de Pilato da la impresión de admitir un homenaje por implicación a Cristo. Con toda seguridad, él no habría abierto su ser interior a uno de los acusadores sacerdotales de Jesús.

¡Este hombre no era un rebelde, no era un criminal! Ellos se lo habían traído impulsados por las pasiones más bajas. Y así se lo dijo cuando salió fuera: que no había hallado falta alguna en Él. Entonces vino de los miembros reunidos del Sanedrín una gran tempestad cerrada de acusaciones. Cuando tratamos de imaginarnos el cuadro, vemos a Jesús allí de pie, probablemente detrás de Pilato, junto a las puertas del Pretorio. Y a todo este clamor de acusaciones Él no dio respuesta alguna. Era como si el oleaje embistiera con furia desmedida un arrecife, el cual, incólume, seguía irguiendo su cabeza a los cielos. Pero en tanto que Jesús estaba de pie en el silencio sereno de una Majestad, Pilato seguía haciéndose preguntas a sí mismo. ¿No temía este hombre a la muerte; tan consciente era de su inocencia, de ser infinitamente superior a los que estaban allí haciendo alegaciones contra Él, o había ya vencido a la muerte, para que no quisiera condescender a contestarles? Y si era así, ¿por qué le había hablado a él de su reinado y de la verdad?

De buena gana se habría zafado de todo aquello; no es que le hubiera causado la menor mella la verdad absoluta o la inocencia personal del acusado, pero había algo en el Cristo que quizá, por primera vez en su vida, le hacía sentirse reacio a cometer una injusticia. Y así, cuando, en medio

de la gritería y confusión, pudo captar la palabra Galilea como la escena de la actividad de Jesús, echó mano de la oportunidad para hacer caer la responsabilidad de todo aquello en otro. Jesús era galileo, y por tanto pertenecía a la jurisdicción del rey Herodes. Como Herodes había venido a Jerusalén para la fiesta, y se hallaba en el antiguo palacio Macabeo, cerca del Sumo Sacerdote, Jesús fue enviado allá (Lucas 23:6-12).[9]

Sólo Lucas nos da el relato de lo que pasó allí, tal como nos da muchos otros rasgos de esta escena final del terrible drama. La oportunidad que se le ofrecía fue del agrado de Herodes. Era una marca de reconciliación entre él y el romano (o por lo menos podía ser considerada de esta forma), y en cierto sentido halagadora para él, puesto que el primer paso lo había dado el gobernador, y esto, con un reconocimiento patente de los derechos del Tetrarca, probablemente una salida para su antiguo feudo. Además, Herodes hacía mucho tiempo que deseaba ver a Jesús, de quien había oído decir tantas cosas (Lucas 9:7-9). En aquel momento, el único sentimiento que movía al Tetrarca era la curiosidad más torpe: la esperanza de presenciar algún acto mágico. Pero fue en vano que hiciera una pregunta tras otra a Cristo. Él permaneció en silencio como antes a las virulentas acusaciones de los miembros del Sanedrín. Pero un Cristo que no quería hacer señales, ni aun indignarse y hacer las mismas denuncias del Bautista, era para el realismo burdo de Antipas sólo una figura inerme, a la cual podía insultar y hacer burla, como hicieron, en realidad, él y sus soldados.[10] Y así Jesús fue devuelto al Pretorio.

En el intervalo durante el cual Jesús estuvo delante de Herodes —o probablemente poco después— hemos de situar la extraña escena, la última, en la vida de Judas, de la que da cuenta Mateo (27:3-10). Colegimos esto de la circunstancia de que al retorno de Jesús del palacio de Herodes los miembros del Sanedrín no parecen haber estado presentes, puesto que Pilato tuvo que llamarlos del punto en que estaban juntos, es de suponer que el Templo (Lucas 23:13; comp. Mateo 27:17). Y aquí recordamos que el Templo estaba cerca del palacio Macabeo. Finalmente, queda la impresión en la mente que a partir de ahora la parte principal de lo sucedido ante Pilato fue representada por el «pueblo», en tanto que los sacerdotes y los escribas les estaban instigando, de modo que ellos mismos presentaron el caso contra Jesús. Por tanto, puede muy bien haber ocurrido que, cuando los miembros

9. *ἀνέπεμψεν*. Meyer hace notar que éste es el término técnico para entregar a un criminal a la autoridad judicial apropiada.

10. Es imposible decir si «la ropa espléndida» con que ataviaron a Cristo era púrpura o blanca. No era, como algunos sugieren, el antiguo ropaje de algún Sumo Sacerdote.

del Sanedrín fueron al Templo desde el palacio Macabeo, como podía haberse esperado en aquel día, sólo una parte de ellos regresaron al Pretorio al ser emplazados por Pilato.

Pero, por la razón que fuera, ya había ocurrido bastante hasta aquel momento para convencer a Judas de cuál sería el fin. En realidad, es difícil creer que él pudiera haberse engañado a sí mismo sobre este punto desde el principio, por más que fallara en comprender la terrible importancia de su hecho hasta después de haberlo cometido. Las palabras que Jesús le había dicho en el huerto tienen que haber seguido ardiendo en su alma. Él se hallaba entre los soldados que habían caído de espaldas ante la mirada de Jesús. Desde entonces Jesús había sido llevado a Anás, a Caifás, al Pretorio, a Herodes. Incluso en el caso de que Judas no hubiera estado presente en estas ocasiones —y suponemos que su conciencia no se lo habría permitido—, todo Jerusalén a estas horas tiene que haber estado lleno de las noticias, probablemente en forma exagerada. Había una cosa que él veía clara: que Jesús sería condenado. Judas no se «arrepintió» en el sentido escritural; pero «tuvo un cambio de opinión y de sentimiento».[11] Aun en el caso de que Jesús hubiera sido un hombre corriente, y las relaciones de Él con Judas ordinarias por completo, podríamos comprender sus sentimientos, especialmente considerando su temperamento fogoso. El instante antes y después del pecado representa la diferencia entre el sentimiento como se retrata en la historia de la caída de nuestros primeros padres. Con la comisión del pecado, toda la influencia intoxicante que lo había incitado había desaparecido; y sólo quedaba el hecho desnudo. Todo el atractivo se había disipado; sólo quedaba la realidad. Es probable que muchos que han cometido crímenes darían todo lo que tienen, incluso la vida, si pudieran con ello deshacer lo hecho, o despertar para encontrar que todo había sido una pesadilla. No obstante, esto no es «arrepentimiento», o por lo menos sólo Dios sabe si lo es; puede ser —y en el caso de Judas sólo era— «un cambio de opinión y de sentimiento» hacia Jesús. Si esto podría haber pasado a ser arrepentimiento; si de haberse postrado a los pies de Jesús, como indudablemente, de haberlo hecho, lo habría sido, no tiene sentido el preguntarlo aquí. La mente y los sentimientos de Judas, por lo que afectaba al hecho realizado, por lo que afectaba a Jesús, eran ahora muy distintos; y este cambio se hacía sentir con intensidad creciente. Las calles, los caminos, el rostro de la gente, todo parecía dar testimonio contra él y en favor de Jesús.

11. El verbo que designa el arrepentimiento escritura el *μετανοέω*; el que se usa aquí es *μεταμέλομαι*, como en Mateo 21:29, 32; 2ª Corintios 7:8; Hebreos 7:21.

Lo leía por todas partes; lo sentía constantemente, lo imaginaba, todo su ser ardía en llamas. ¡Lo que había sido; lo que era; lo que sería! El cielo y la tierra retrocedían ante él; había voces en el aire, y dolores en su alma; y no había escapatoria, ayuda, consejo o esperanza por parte alguna.

Era una situación desesperada, y desesperada fue su resolución. Tenía que desprenderse de aquellas treinta piezas de plata que, como treinta serpientes, se enrollaban en su alma con silbidos de muerte. Por lo menos así su acto no le parecería egoísta; sólo un error terrible, una equivocación a la cual había sido incitado por estos miembros del Sanedrín. Tenía que ir a devolverles las monedas. Y allí se dirigió, abriéndose paso entre la gente, que sin duda se apartaría al paso de aquel hombre de ojos desorbitados; cuyo crimen le había hecho envejecer en unas horas, hasta que llegó ante aquel grupo de sacerdotes y sanedristas que en aquel momento es posible que estuvieran hablando de todo aquello. Su intrusión tiene que haberles parecido aborrecible, una figura necesaria pero odiosa y que pertenecía al pasado, y que mejor sería que quedara en la oscuridad. Pero él quería que le escucharan; es más, sus palabras iban a echar sobre ellos parte de su culpa, para que la compartieran, y con voz ronca gritó: «¡He pecado, entregando sangre inocente!» Ellos apartaron de él los ojos con impaciencia, con desprecio, como suele hacer el seductor respecto al seducido; y, que Dios tenga misericordia de ellos, con la misma culpa del infierno contestaron: «A nosotros, ¿qué? ¡Viéraslo tú!» Y prosiguieron su conversación sin hacer más caso de él. De momento, Judas se quedó mirando desconcertado, con las treinta monedas de plata que ellos le habían pesado en la mano. Pero estuvo indeciso sólo un momento, y luego se adelantó hacia el mismo Santuario,[12] probablemente hacia el lugar en que el Patio de Israel tocaba al de los Sacerdotes, donde los penitentes solían esperar en tanto que en el Patio de los Sacerdotes eran ofrecidos sacrificios para ellos. Inclinándose hacia adelante y con furor lanzó aquellas monedas, que rodaron por el pavimento de mármol.

Salió apresuradamente del Templo, de Jerusalén, a un lugar solitario (ἀνεχώρησε). ¿Adónde? Hacia la terrible soledad del valle de Hinom, el Tófet antiguo, con sus recuerdos espectrales, la Gehena del futuro y sus horribles asociaciones. Pero no estaba solo; a su alrededor se movían figuras, rostros, y le azuzaban ruidos discordantes. ¡A través del valle, arriba, por

12. La expresión ναός es usada siempre en el Nuevo Testamento para el mismo Santuario, y no los patios exteriores; pero podía incluir el Patio de los Sacerdotes, donde eran ofrecidos los sacrificios.

la ladera del monte! Nos hallamos ahora en el «campo del alfarero», de Jeremías, algo hacia el Oeste, algo más arriba del punto en que convergen los valles del Cedrón y del Hinom. Es un terreno blando, arcilloso, húmedo, en que se desliza el pie o se hunde y queda pegado al suelo. Acá y acullá rocas que asoman y se levantan perpendicularmente; quizás algún resto arbóreo, un tronco seco o matorrales enanos. Se encarama hacia la cima de unas breñas. Se saca el propio cinturón o faja, el mismo en que había llevado las treinta monedas, y lo va desenrollando. Ahora prosigue con calma la ejecución de su propósito. Ata la cuerda a la rama de un árbol cercano, del cual se va a ahorcar.[13] Una vez se ha pasado la cuerda alrededor del cuello se lanza desde aquella altura.

Ya lo ha hecho; pero inconsciente ya, aunque vivo, va oscilando colgado de la rama; el cinturón cede, o quizás el nudo que había hecho con manos temblorosas se deshace, y Judas cae pesadamente de cabeza contra las rocas debajo, y perece en la forma que Pedro recuerda a los otros discípulos unos días después de Pentecostés (Hechos 1:18, 19).[14] Pero en el Templo los sacerdotes no quieren saber nada de las treinta monedas de plata. Su escrupulosidad sin escrúpulos se lo impide. En estos casos la Ley judía dispone que el dinero debe ser restaurado al donante, y si él insiste en darlo, hay que inducirle a que lo dedique a algo para el beneficio público. Esto explica la aparente discrepancia entre los relatos del libro de los Hechos y el de Mateo. Por una ficción de la Ley el dinero es considerado perteneciente a Judas, y debe ser aplicado a él (Hechos 1:18) para la compra del bien conocido «campo del alfarero», con el propósito benéfico de enterrar allí a los extranjeros (Mateo 27:7). Pero a partir de entonces el nombre antiguo de «campo del alfarero» será cambiado entre el pueblo por el de «campo de sangre» (*Haqal Dema*). Y, con todo, era un acto de Israel realizado por medio de sus líderes: «Y tomaron las treinta piezas de plata, el precio del que fue tasado, según precio puesto por los hijos de Israel; y las dieron para el campo del alfarero». Era suyo, aunque de buena gana lo habrían hecho de Judas: la evaluación, la venta y la compra. Y «el campo del alfarero», el mismo lugar en que Jeremías había recibido instrucciones divinas de profetizar contra Jerusalén y contra Israel (Jeremías cap. 19); ¡cómo se había

13. Esto lo hace sin la idea de que su muerte pueda expiar su pecado. Esta idea no existe en conjunción con el suicidio entre los judíos.

14. Tal como lo presenta este texto, no hay ninguna divergencia real entre los relatos de Mateo y el del libro de los Hechos. Keim ha formulado las supuestas diferencias en cinco particulares, que son discutidos uno tras otro por Nebe, Leidensgesch., vol. ii., p. 12 y ss.

cumplido ahora todo ello a la luz del pecado y la apostasía completa del pueblo, tal como había descrito proféticamente Zacarías! ¡Este Tófet de Jeremías, ahora que ellos habían evaluado y vendido por treinta siclos de plata al Mesías-Pastor de Israel, verdaderamente un Tófet, y había pasado a ser un campo de sangre! Sin duda no fue una coincidencia accidental, ésta, que debiera ser el lugar del anuncio del juicio de Jeremías; ¡no era accidental, sino verdaderamente un cumplimiento de su profecía! Y así Mateo, targumando esta profecía en forma[15] y en espíritu, y en una manera verdaderamente judía, encuadrando en ellas la descripción profética proporcionada por Zacarías, pone el suceso delante de nosotros como el cumplimiento de la profecía de Jeremías.[16]

Una vez más nos hallamos ante el Pretorio, al cual Pilato había citado a los miembros del Sanedrín que estaban en el Templo, y al pueblo. La multitud está aumentando por momentos procedente de la ciudad.[17] No sólo era para ver lo que iba a suceder, sino para presenciar otro espectáculo: que se soltara a otro preso. Porque parece que había la costumbre de que, con ocasión de la Pascua,[18] el gobernador romano daba libertad a algún preso notable condenado a muerte, para complacer al populacho judío. Una costumbre reconocida, puesto que ahora ellos empiezan a reclamar que se les suelte. Puede haber esto ocurrido por incitación de algún sanedrista mezclado entre ellos. Porque si la corriente de simpatía popular podía desviarse a Bar-Abbas, quedaría más asegurada la condenación de Jesús. En la ocasión presente podía ser más fácil influir en el pueblo, puesto que Bar-Abbas pertenecía a la clase —no rara en aquel tiempo— que cometía robos y otros crímenes bajo la excusa de darles un matiz de aspiraciones políticas. Pero estos movimientos tenían siempre simpatías arraigadas entre el pueblo. Un nombre y una figura extraña la de Bar-Abbas. Es difícil que éste hubiera sido su verdadero nombre. Significa «Hijo del Padre». ¿Era un Anticristo político? Y ¿por qué, si no hubiera habido alguna conjunción entre ellos,

15. Las alteraciones en las palabras citadas son, como se ha explicado previamente, una «targumación» de las mismas.

16. Muchos comentaristas, sin embargo, han considerado la palabra «Jeremías» como un lapso de memoria o un error del evangelista, o bien como un error muy primitivo de transcripción. Hay otras explicaciones más o menos satisfactorias en los comentarios. Böhl (Alttest. Cit., p. 78), siguiendo a Valckenar, cree que la equivocación procede de confundir *Ζριου* (escrito abreviado) con *Ιριου*. Pero todo el asunto carece de importancia

17. Según la mejor interpretación de Marcos 15:8, «la multitud estaba aumentando».

18. ¿Cómo pueden explicar —los que creen que Cristo, según Juan, fue crucificado la mañana *antes* de la Pascua— las palabras de Juan: «Tenéis una costumbre de que os suelte a uno *en la Pascua*»? (18:39).

había de proponer Pilato la alternativa de Jesús y de Bar-Abbas, y no, más bien, de uno de los dos malhechores que en realidad fueron crucificados con Jesús?

Pero cuando el gobernador, esperando reclutar alguna simpatía popular, les presentó esta alternativa —es más, insistió en ella a base de que ni él ni Herodes habían hallado ningún crimen en Él, e incluso, para apaciguarles, propuso someter a Jesús al cruel castigo de los azotes—, todo resultó en vano. Fue entonces que Pilato se sentó en el tribunal. Pero antes de que pudiera continuar el procedimiento judicial, recibió recado de su esposa acerca de un sueño que ella había tenido, encareciéndole que no tuviera que ver nada «con aquel justo». Un presagio del tipo del sueño, y una apelación relacionada con él, especialmente dadas las circunstancias de aquel proceso, tenían que impresionar poderosamente al romano. Y durante unos momentos parece que la apelación al sentimiento popular en favor de Jesús podía dar resultado (Marcos 15:11). Pero una vez más los sanedristas prevalecieron. Al parecer, todos los que fueron seguidores de Jesús se habían desparramado. No había ninguno allí, y si se hallaba alguno, aunque su débil voz podría haberse levantado en favor suyo, si lo hizo, fue acallada por el temor de los miembros del Sanedrín. Era en favor de Bar-Abbas que el sacerdocio incitó al populacho, que ahora clamaba en favor suyo con vehemencia creciente. A la pregunta —medio irónica, medio en mofa— de qué querían que hiciera con Aquel a quien sus propios líderes habían acusado llamándole «Rey de los judíos», respondió el clamor cada vez más potente de «¡Crucifícalo!». El que un grito así pudiera ser pronunciado —y pronunciado por judíos—, y ante un romano y contra Jesús, es un hecho inconcebible, y durante dieciocho siglos la Historia ha venido repitiendo su eco terrible. Fue en vano que Pilato razonara, increpara, apelara. El frenesí popular aumentaba en vez de calmarse a medida que se les oponía.

Habiendo fallado todo razonamiento, Pilato tenía recurso a un expediente más, que en circunstancias ordinarias habría sido efectivo (Mateo 27:24, 25). Cuando un juez, después de haber declarado la inocencia de un acusado, se levanta realmente del asiento del tribunal y, mediante un acto simbólico, de modo solemne declara que la ejecución del acusado es un asesinato judicial, y que él no quiere tener la menor participación en el mismo, no hay jurado o fiscal que persista en seguir pidiendo la pena de muerte. Pero en el caso presente hubo aún más. Aunque hallamos alusiones a una costumbre así entre los paganos,[19] lo que tuvo lugar aquí era esencialmen-

19. Ver las citas de Wetstein, *ad loc.*, y Nebe, u.s., p. 104.

te un rito judío, que tiene que haber apelado más vivamente a los judíos por el hecho de hacerlo Pilato. Y no sólo el rito, sino las mismas palabras eran judías.[20] Recuerdan, no meramente el rito prescrito en Deuteronomio 21:6 y ss., para marcar la ausencia de culpa de los ancianos de una ciudad cuando se ha cometido un asesinato no aclarado, sino las mismas palabras de las expresiones del Antiguo Testamento, como en 2º Samuel 3:28 y Salmos 26:6; 73:13 (en la Septuaginta), y, en los tiempos posteriores, en Sus. vers. 46. La Mishnah da testimonio también de que este rito era continuado (Sot. ix. 6). Como administrador de justicia en Israel, Pilato tiene que haber conocido bien este rito.[21] No afecta a la cuestión si el juez podía librarse de culpa mediante el rito, especialmente dadas las circunstancias del presente caso. Es bien claro que no podía; pero esta conducta por parte de Pilato es tan excepcional, así como, ciertamente, todo su comportamiento con referencia a Cristo, que sólo podemos explicarla por la profunda impresión que Jesús tiene que haber causado en él. Todo esto hace más terrible la culpa de la resistencia judía. Hay algo tremendo en las palabras de Pilato «Allá vosotros», como réplica a los miembros del Sanedrín. Y en las mismas «¡Viéraslo tú!», que fueron la contestación dada a Judas. Parece, casi, como si la escena de imputación mutua de culpa del Jardín del Edén se estuviera representando otra vez. La Mishnah nos dice que después del solemne lavamiento de manos de los ancianos, y de su proclamación de inocencia, los sacerdotes respondían con estas palabras: «¡Perdónalo a tu pueblo Israel, a quien Tú has redimido, oh Señor, y no pongas sangre inocente sobre tu pueblo Israel!» Pero aquí, en respuesta a las palabras de Pilato, se oyó como respuesta el ronco grito: «¡Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos!» Unos treinta años más tarde, y en aquel mismo lugar, se pronunció juicio contra algunos de los hombres mejores de Jerusalén; y entre las 3.600 víctimas de la furia del gobernador; de los cuales no pocos fueron azotados y crucificados allí mismo frente al Pretorio, había muchos de los ciudadanos más nobles de Israel (Jos. Guerr. 14, 8, 9). Unos pocos años más tarde, centenares de cruces exponían cuerpos ensangrentados judíos a la vista de Jerusalén. Y todavía parece que estos expatriados ambulantes llevan, de siglo en siglo, de país en país, la carga de aquella sangre; y todavía parece que pesa «sobre nosotros y sobre nuestros hijos».

El evangelista ha pasado tan rápidamente como ha podido sobre las

20. *ἀθῷος ἀπὸ τοῦ αἵματος* es un hebraísmo = נקי מדם

21. El evangelista pone lo que dijo en las bien recordadas palabras del Antiguo Testamento.

últimas escenas de indignidades y horror, y le estamos agradecidos por ello. Bar-Abbas fue puesto en libertad al instante. Jesús fue entregado a la soldadesca para ser azotado y crucificado, aunque el juicio final y formal no había sido pronunciado todavía (Juan 19:1). En realidad, Pilato parece que tenía aún esperanza de que los horrores de los azotes podían hacer desistir al pueblo de sus feroces gritos pidiendo la cruz para Jesús (Juan 19:4 y ss.). Por la misma razón, quizá, los azotes no fueron infligidos con igual ferocidad que en el caso de los mártires cristianos, cuando, a fin de conseguir que incriminaran a otros, o se retractaran, a las tiras de cuero de los azotes se añadían pedacitos de plomo o clavos y huesos, que laceraban la espalda, el pecho y la cara, hasta que la víctima caía ante el juez hecha una piltrafa de carne ensangrentada. Pero, por más que fuera modificado, y sin repetir el horroroso realismo de que da cuenta Cicerón, los azotes eran la terrible introducción a la crucifixión —«la muerte intermedia»—. Despojado de sus vestidos, con las manos atadas y la espalda inclinada, se ataba a la víctima a una columna o una estaca enfrente del Pretorio. Una vez terminados los azotes, los soldados le echaron encima apresuradamente los vestidos y lo introdujeron de nuevo en el Pretorio. Aquí llamaron a toda la cohorte, y la víctima, silenciosa, exánime, fue objeto de burlas y denuestos. Le arrancaron los vestidos de su cuerpo sangrante, y como burla le vistieron de un manto escarlata o de púrpura.[22] Como corona entretejieron espinos, y por cetro le pusieron en las manos una caña. Luego, alternándose, en son de mofa le saludaban como Rey o le adoraban como Dios, y le golpeaban, o bien le hacían objeto de otros vilipendios.[23]

Un espectáculo así podía haber desarmado la hostilidad y suprimido todo temor hacia la persona. Y esto era lo que Pilato esperaba cuando, siguiendo sus órdenes, Jesús fue llevado delante del Pretorio en estas condiciones,

22. El *Sagum* era un manto militar de lana, escarlata o púrpura (los dos colores son confundidos a veces, comp. Wetstein, *ad loc.*), que se sujetaba con un prendedor en el hombro derecho. Era llevado también por los generales romanos, y a veces (en formas y de material más valioso) presentado como obsequio a reyes extranjeros.

23. Orígenes hace notar ya que esto era una infracción notable de la disciplina militar. Keim (Jesu von Naz. iii. 2, p. 393 y ss.) da un relato realista y terriblemente gráfico de toda la escena. Los soldados, en las provincias, eran en su mayor parte ellos mismos provinciales —en este caso, probablemente, sirios—. Eran sumamente hostiles a los judíos (Jos. Ant. xix. 9, 1; Guerr. ii. 12, 1, 2). Solían hacer burlas en las ejecuciones. Una ilustración extraña de la escena nos presenta lo que ocurrió unos pocos años después en Alejandría, cuando el pueblo, burlándose del rey Agripa I, atavió a un bien conocido loco (Karabas) con una alfombra, le pusieron una corona de papiro en la cabeza y una caña en la mano y le saludaban como señor «Maris» (Filón, En Flacc., ed. Mang. ii. 522; Wetstein, N.T., i., p. 535). Todas las ilustraciones clásicas y procedimientos detallados pueden verse en Wetstein, *ad loc*.

vestido como un rey de burla, y el gobernador le presentó al populacho con las palabras que la Iglesia ha atesorado: «¡He aquí el Hombre!» Pero, lejos de apaciguarlos, la vista sólo incitó la furia de los «principales sacerdotes» y sus subordinados. ¡Este Hombre que se hallaba ante ellos, fue ocasión para que, en aquel día de Pascua, un pagano se atreviera a desafiarles, en el mismo Jerusalén, insultando sus esperanzas mesiánicas más acariciadas! «¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo!», volvió a resonar el clamor por todas partes. Una vez más Pilato apeló a ellos cuando, de modo imprevisto, el pueblo clamó que Jesús había afirmado que era el Hijo de Dios.

La forma en que Jesús había soportado las torturas e insultos, y todo su comportamiento, añadido a esta afirmación de los judíos, llenó a Pilato de temor y le indujo a hablar otra vez con Jesús dentro del Pretorio. La impresión inicial se había ido profundizando, y ahora pasó al terror de la superstición. Su primera pregunta a Jesús fue: ¿de dónde era? Y cuando, en la forma apropiada, Jesús no le contestó —pues no podía haberle entendido—, los sentimientos del romano se hicieron más intensos. ¿No iba a hablarle a él? ¿No sabía que él tenía poder absoluto «para soltarle o para crucificarle»? (En este orden.) No, él no tenía poder absoluto —fue la respuesta—; todo poder venía de arriba; pero la culpa y el abuso de poder eran más grandes por parte del Israel apóstata y de sus líderes, que sabían de dónde venía el poder, y ante quien eran responsables por el modo en que lo ejercían.

Ésta no era la forma de hablar de un impostor; así no hablaba un hombre ordinario —después de tales sufrimientos y en tales circunstancias— a uno que, fuera de donde fuera que lo había obtenido, *tenía* poder de vida o muerte sobre Él. Y Pilato lo vio —de modo aún más claro, por su cinismo y su incredulidad en todo lo que era elevado—. E incluso con más interés procuró ahora soltarle. Pero de modo proporcional iba aumentando el clamor de los judíos pidiendo su sangre, y amenazándole implicar en la acusación de rebelión contra el César al mismo gobernador si persistía en su misericordia que ellos no querían.

Pilato no estaba dispuesto a correr este riesgo. Se sentó una vez más en el tribunal, fuera del Pretorio, en el lugar llamado «Enlosado», y «Gabata» en hebreo (altura redondeada). Tan solemne es lo que va a ocurrir que el evangelista nos dice la hora del día —es decir, la hora en que había

24. He traducido *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* por viernes de la semana de Pascua. La evidencia con respecto a *παρασκευή* en los Evangelios, como *terminus technicus* para viernes, ha sido explicada con frecuencia. Ver Kirchner, D. Jud. Passahf., p. 47 y ss.

comenzado el proceso—. Había sido el viernes de la semana de Pascua,[24] entre las seis y las siete de la mañana.[25] Y a su término, Pilato, una vez más en plan de mofa, les presentó a Jesús: «¡He aquí vuestro rey!»[26] Una vez más ellos reclamaron su crucifixión; y cuando Pilato les desafió otra vez, los principales sacerdotes prorrumpieron con el grito que precedió a la sentencia final de Pilato y a la ejecución de Jesús: «¡No tenemos más rey que César!»

Con este grito el Judaísmo, en la persona de sus representantes, es culpable de negar a Dios, de blasfemia y de apostasía. Fue un suicidio; y desde entonces su cadáver ha sido arrastrado y mostrado de país en país, de siglo en siglo; ¡muerto —y persistiendo muerto hasta que venga por segunda vez— Aquel que es la resurrección y la vida!

25. La hora («hacia la sexta») evidentemente sólo puede referirse al momento en que empezó el proceso.

26. He de mencionar que algunos han interpretado el verbo *ἐκάθισεν* de Juan 19:13 en sentido transitivo: «Pilato... trajo a Jesús fuera y le sentó en el tribunal», implicando que era un acto de homenaje en burla a Jesús como su rey. La sugerencia no puede admitirse, aun cuando tenga cierta base de apoyo, por no estar de acuerdo con el tenor general del relato.

XV

«Crucificado, muerto y sepultado»

Mateo 27:31-43; Marcos 15:20-32; Lucas 23:26-38; Juan 19:16-24; Mateo 28:44; Marcos 15:32; Lucas 23:39-43; Juan 19:25-27; Mateo 27:45-56; Marcos 15:33-41; Lucas 23:44-49; Juan 19:28-30; Juan 19:31-37; Mateo 27:57-61; Marcos 15:42-47; Lucas 23:50-56; Juan 19:38-42; Mateo 27:62-66

No importa mucho, por lo que se refiere a su culpa, si del lenguaje de Juan (19:16) interpretamos que Pilato entregó a Jesús a los judíos para que lo crucificaran, o si, como entendemos nosotros, lo entregó a sus soldados. Ésta era la práctica común, y está en conformidad con la previa increpación a los judíos (v. 6) y con las noticias posteriores de los Sinópticos. Aquellos a quienes fue entregado, «se lo llevaron para ser crucificado»; y, por el camino, los que lo hacían, «obligaron» a un tal Simón Cireneo a llevar la cruz. Nos es difícil imaginar que fueran judíos —y menos los miembros del Sanedrín— los que hicieran esto. Pero tanto si lo hicieron materialmente como si no, el terrible crimen de dar muerte a su Mesías-Rey con manos culpables descansa de modo indudable sobre Israel.

Una vez más le desnudaron y volvieron a vestir. El manto de púrpura fue arrancado del cuerpo herido, y la corona de espinas, quitada de su frente que sangraba. Le pusieron los suyos propios, ahora manchados de sangre, y se lo llevaron al lugar de la ejecución. Habían pasado sólo dos horas y media (Marcos 15:25) desde el momento en que se había presentado delante

de Pilato (a las seis y media) (Juan 19:25) hasta que la triste procesión llegó al Gólgota (a las nueve de la mañana). En Roma acostumbraban dejar un período de unos dos días entre la sentencia y la ejecución; pero esta regla, al parecer, no se aplicaba en las provincias,[1] si es que en realidad se siguieron las reglas formales del procedimiento romano en absoluto.

Los terribles preparativos ya estaban hechos: los clavos, el martillo, la cruz, la comida para los soldados que habían de vigilar bajo la cruz.[2] Había cuatro soldados al pie de cada cruz, que se hallaban bajo el mando de un centurión. Como siempre, la cruz era llevada al lugar de la ejecución por aquel que había de sufrirla, quizá con los brazos amarrados a la misma con una cuerda. Pero no hay evidencia en este caso —sino más bien indicaciones en contra— que, según la antigua costumbre, el cuello de la víctima fuera amarrado con el *patibulum*, dos piezas horizontales de madera, atadas en un cabo, al cual se sujetaban las manos. Lo corriente era que hubiera un centurión a la cabeza de la comitiva,[3] o más bien uno que iba proclamando la naturaleza del crimen,[4] mediante una placa de madera blanca, en la cual se hallaba escrita la índole del crimen. Acostumbraban seguir el camino más largo al lugar de ejecución, cruzando las calles más concurridas, para atraer la máxima atención del público. Pero es probable que en este caso, tanto el heraldo como el circuito largo, no fueran puestos en vigor. No hay señal en el texto de ello, y parece incompatible con la temporada festiva y otras circunstancias de la historia.

Descartando los adornos legendarios,[5] que sólo estorban, procuraremos hacernos cargo de la escena tal como está descrita en los Evangelios. Bajo el mando del centurión —acompañado o no por el que llevaba la placa con la inscripción, o sólo rodeado por los cuatro soldados, uno de los cuales podía llevar la placa—, Jesús salió llevando la cruz. Iba seguido por dos malhechores (ladrones) —probablemente de la clase entonces tan numerosa que cubría sus crímenes con pretensiones de carácter político—. Estos dos,

1. La evidencia es recogida por Nebe, u.s., vol. ii., pp. 166, 167.

2. Keim considera que no fue toda una cohorte, sino un manípulo —unos 120 hombres—, o una centuria —unos 60—, lo que acompañó la procesión. No hay evidencia, y todo hace pensar en contra de esto.

3. La tradición le llama Longinus.

4. Ésta era la práctica judaica también (Sanh. vi. 2). Al mismo tiempo, hay que recordar que esto era principalmente para estimular testimonio en favor del criminal, lo cual daría lugar a arrestos inmediatos. Como cuando se escribieron estos arreglos hacía siglos que el Sanedrín no tenía poder de vida y muerte, todo ello parece ser más «ideal» que «real». Parece que la práctica era usada por los romanos.

5. Como lo referente a la Verónica y la conducta de la Virgen-Madre (ver Acta Pilati, vii. x.; Mors Pilati [Tischendorf], 433).

también, llevarían cada uno su cruz, y probablemente irían con sus cuatro soldados. La crucifixión no era un modo judío de castigo, aunque el rey macabeo Janeo había olvidado hasta tal punto los derechos de la Humanidad y de la religión que en una ocasión crucificó a no menos de 800 personas en Jerusalén (Jos. Ant. xiii. 14, 2; Guerr. 4, 6). Pero incluso Herodes, con toda su crueldad, no recurrió a este modo de ejecución. Ni era empleado por los romanos hasta después del tiempo del César, cuando, con el rápido incremento de crueldad en los castigos, pasó a ser la práctica lastimosamente común en las provincias. Especialmente parece que carecterizó la dominación de Roma en Judea bajo cada uno de los gobernadores. Durante el último sitio de Jerusalén eran levantadas diariamente centenares de cruces, hasta que parecía que no había lugar suficiente para todas ellas, y la soldadesca diversificó esta horrible diversión con nuevos métodos de crucifixión. Así que la pasada apelación de los judíos a Roma para que fuera crucificado el Rey de Israel halló su respuesta en ecos repetidos a ciento por uno. Pero, mucho mejor que esta retribución, la cruz del Hombre-Dios llegó a poner fin al castigo de la cruz e hizo de ella el símbolo de la Humanidad, civilización, progreso, paz y amor.

Como buena parte de las abominaciones del mundo antiguo, fuera en la religión o en la vida, la crucifixión fue originada en Fenicia, aunque Roma la adoptó y la mejoró. Los modos de ejecución entre los judíos eran: estrangulación, decapitación, hoguera y apedreamiento. En circunstancias ordinarias los rabinos se resistían a pronunciar una sentencia de muerte. Esto se ve por la orden de que los jueces tenían que ayunar en el día de una sentencia así (con aplicación de Levítico 19:26, Sanh. 63 *a*). En realidad, dicen dos de los rabinos principales que este tipo de sentencia no se había pronunciado nunca en el Sanedrín de que habían sido miembros. La indignidad del ahorcamiento —y esto sólo después que el criminal había sido ejecutado de otra forma— era reservada a los crímenes de idolatría y blasfemia (Sanh. vi. 4). El lugar en que eran apedreados los criminales (*Beth haSeqilah*) era una elevación de unos once pies de altura, de la cual el criminal era echado por el primero de los testigos. Si no moría de la caída, el segundo testigo le echaba una gran piedra sobre el corazón allí donde estaba echado. Si aún continuaba con vida, entonces todo el pueblo le apedreaba.[6] Se desnudaba al criminal, dejándole sólo cubierto según la más mínima exigencia de la decencia (Sanh. vi. 4).[7] En el caso de Jesús tenemos razones para creer que,

6. Esto explica que «los testigos» en el apedreamiento de Esteban pusieran sus vestidos a los pies de Saulo de Tarso.

7. Esta opinión no es compartida, sin embargo, por la mayoría de los rabinos, si bien estas noticias no son de mucha confianza, según hemos indicado.

aunque el modo de castigo a que había de ser sometido no era judío, se le harían las concesiones de la costumbre judaica y le fueron ahorradas más indignidades.[8]

Había tres clases de cruz en uso: la llamada cruz de san Andrés (x, la *Cruz decussata)*, la cruz en forma de T *(Crux commissa)*, y la cruz latina ordinaria (+, *Crux immissa)*. Creemos que Jesús llevaba esta última. Ésta admitiría más fácilmente la placa con la inscripción triple, que sabemos llevaba su cruz. Además, el testimonio universal de los que vivieron más cerca de su tiempo (Justino Mártir, Ireneo y otros) —y que, ¡ay!, tenían buenas oportunidades para saber lo que significaba la crucifixión— favorecen esta opinión. Esta cruz, como expresa el mismo Juan, la llevó Jesús mismo al principio. Y así la procesión se movía avanzando hacia el Gólgota. No sólo la localización, sino que incluso el nombre que tanto conmueve al corazón cristiano está envuelto en controversia. El nombre no puede haberse derivado de que hubiera cráneos echados por el suelo, puesto que esto estaba prohibido, sino que ha de ser, más bien, por la forma del lugar, que parecería la de un cráneo. En consecuencia, el nombre es explicado como la forma griega de la palabra aramea *Gulgalta*, o de la hebrea *Gulgolet*, que significa un cráneo.

Esta descripción correspondería plenamente, no sólo a los requisitos del relato, sino al aspecto del lugar que, por lo que podemos juzgar, suponemos es el Gólgota. No podemos explicar aquí las diversas razones por las que ha de ser abandonado el lugar tradicional. Es cierto que el Gólgota estaba «fuera de la puerta» y «cerca de la ciudad» (Hebreos 13:12; Juan 19:20). Con toda probabilidad era el lugar corriente de ejecución. Finalmente, sabemos que estaba situado cerca de huertos en que había tumbas, y cerca de un camino principal o carretera. Estas tres condiciones últimas señalan al norte de Jerusalén. Hay que recordar que la tercera muralla, que luego rodeó a Jerusalén, no fue construida hasta pasados varios años después de la crucifixión. El nuevo suburbio de Bezeta se extendía en aquel tiempo más allá de la segunda muralla. Aquí pasaba la gran carretera en dirección al Nordeste, cerca de la cual había casas de campo y huertos; y aquí se han descubierto sepulcros cavados en la roca, que datan de este período. Pero esto no es todo. La puerta de Damasco actual, al norte de la ciudad, parece que en la tradición más antigua había llevado el nombre de la puerta de San

8. Según los rabinos, cuando leemos en las Escrituras de sentencias de muerte, en general esto se refiere a las más livianas, como la estrangulación (Sanh. 52 *b*). Otro modo de ejecución parece algo semejante al emparedamiento en vida o el dejar morir de hambre (Sanh. 81 *b*), algo semejante a la forma en que se dejaba morir de hambre en la Edad Media.

Esteban, porque se creía que el protomártir había cruzado esta puerta hacia su apedreamiento. Cerca de allí, pues, tiene que haber estado el lugar de ejecución. Y por lo menos hay una tradición judía que establece este mismo lugar, cerca de lo que se conoce como la gruta de Jeremías, como el antiguo «lugar del apedreamiento» (*Beth haSeqilah*). Y la descripción de la localidad responde a todos los requisitos. Es un lugar aislado, solitario, a unos dos o tres minutos de distancia de la carretera, con una pequeña prominencia rocosa redondeada en forma de cráneo, y una depresión súbita o concavidad en ella, como si se hubieran abierto las mandíbulas del cráneo. Si la «tumba del período herodiano en el montículo al oeste de la gruta de Jeremías» fue el lugar más sagrado de la tierra —el «sepulcro en el huerto»—, no nos atrevemos a afirmarlo, aunque hay muchas probabilidades de ello.[9]

Éste es el punto, pues, al que se dirigió esta triste procesión, entre las ocho y las nueve de la mañana, aquel viernes de la semana de Pascua. Partiendo del antiguo palacio de Herodes, descendía —y probablemente pasaba por la puerta de la primera muralla— hacia el interior del activo barrio de Acra. Al avanzar, aumentaría el número de personas que le seguían desde el Templo. Tiendas, bazares y mercados estaban cerrados en aquel día de fiesta santa. Pero habría filas de gente por las calles, y algunos seguirían; especialmente mujeres, que, dejando los preparativos festivos, lanzarían lamentos y gemidos, no en reconocimiento de los derechos espirituales de Cristo, sino como muestras de simpatía y compasión (Lucas). Y ¿quién podía contemplar inmutable el espectáculo, a menos que fuera un fanático en cuyo pecho ardía un odio inhumano? Desde la comida pascual Jesús no había probado alimento o bebida. Después de la profunda emoción de aquella fiesta, con la institución más santa incluida en ella; después de la prevista traición de Judas, y después de la despedida a sus discípulos, había pasado a Getsemaní. Allí, durante varias horas, solo —en la proximidad de discípulos que no podían velar con Él una hora—, las aguas profundas de la muerte habían pasado por su alma. Las había bebido, se había sumergido, casi había perecido en ellas. Allí había habido la agonía de un conflicto mortal, hasta que gruesas gotas de sangre salieron de su frente. Luego fue llevado a la casa de Anás, de Caifás, de Pilato; a la de Herodes, luego otra vez a la de Pilato; toda la noche, sin descanso, había sido empujado entre indignidades, vilipendios y torturas. En todo momento se había comportado con una majestad divina, que había despertado los sentimientos del mismo Pilato y enfurecido aún más a los judíos. Pero si

9. Hay numerosas publicaciones sobre este punto. Ver «Quart. Statement of Pal. Explor. Fund.», oct. 1881, pp. 317-319; y Conder, «Handbook to the Bible», pp. 355, 356.

su divinidad daba verdadero sentido a su humanidad, esta humanidad daba su verdadero sentido a su sacrificio voluntario. Hasta aquí, pues, lejos de esconder sus manifestaciones, los evangelistas las han presentado, no sin necesidad, pero sí sin vacilación. Sin refrigerio de alimento o sueño, después de los terribles sucesos de aquella noche, con las marcas de sangre en la pálida frente, resultantes de las espinas, y los azotes en sus carnes, el cuerpo magullado era incapaz de llevar el peso de la cruz. No es de extrañar que las mujeres de Jerusalén se sintieran conmovidas. Pero nosotros no compadecemos solamente, sino que adoramos. Le adoramos al verlo. Porque bajo su debilidad humana se hallaba la fortaleza divina que le llevó a este sacrificio voluntario y a esta autoexinanición. Era la fuerza de la compasión y amor divinos que surgían a través de su debilidad humana.

Jesús llevó su cruz hasta la última puerta que conducía al «suburbio» hacia el lugar de ejecución. Como podemos suponer, sus fuerzas cedían. Iba un hombre en dirección opuesta, uno de la gran colonia de judíos que, como sabemos, se había establecido en Cirene (ver vol. I., p. 90 y ss.). Era fácil de notar, porque pocos, en un día festivo y en aquella hora, llegarían «del campo» (o de fuera del país, según otros), aunque esto no era contrario a la Ley. Se ha hablado mucho de esto, pero hay que insistir que el viajar, que estaba prohibido los sábados, no lo era en los días festivos.[10] Además, el lugar de donde venía —quizá su propia casa— podía haber sido dentro de los límites del Jerusalén eclesiástico. En todo caso, parece que era bien conocido, por lo menos después, en la Iglesia —y sus hijos Alejandro y Rufo más que él (Marcos 15:21)—. Sólo esto podemos decir con certeza: el identificarlo con personas del mismo nombre mencionado en otras partes del Nuevo Testamento es sólo cosa de especulación (Hechos 13:1; Romanos 16:13). Pero nos cuesta reprimir la idea de que este Simón el Cireneo no había sido un discípulo antes de este día; sólo aprendió a seguir a Cristo cuando, en aquel día, los soldados echaron mano de él y, contra su voluntad, le obligaron a llevar la cruz de Cristo. Hay otra indicación de la necesidad de esta ayuda en Marcos (15:22), en que se usa una expresión (φέρουσιν) que transmite la idea de que tuvieron que apoyar a Jesús (aunque no tuvieran que llevarle) desde el lugar en que encontró a Simón hasta el Gólgota.

Aquí, donde, si bien el Salvador no se desplomó realmente bajo la carga que llevaba, fue necesario por lo menos que la pusieran sobre los hombros del Cireneo, en tanto que Él, a partir de entonces, requirió apoyo corporal, colocamos el próximo incidente de esta historia (Lucas 23:27-31). Cuando

10. Esto lo muestra Tosaph. en Chag. 17 *b*, y lo admiten todos los escritores rabínicos. (Ver Hoffmann, Abh. ü.d. Pentat. Ges., p. 66.)

colocaban la cruz sobre Simón de Cirene para que la llevara tras Jesús, las mujeres que habían seguido con el populacho se acercaron a Jesús y prorrumpieron en lamentaciones. A su entrada en Jerusalén (ver Lucas también) Jesús había llorado sobre las hijas de Jerusalén; cuando lo dejó por última vez, fueron ellas las que lloraron sobre Él. Pero eran muy diferentes las razones de sus lágrimas de las de Jesús, ya que las de las mujeres eran de mera compasión. Y si faltara prueba de su firmeza divina, incluso en la extrema profundidad de su debilidad humana —en que vencido era vencedor—, sin duda la podríamos hallar en las palabras con que les mandó que sintieran compasión de sí mismas y de sus hijos, a causa del próximo juicio sobre Jerusalén. Llegaba el momento en que la maldición de la desolación del Antiguo Testamento (Oseas 9:14) sería codiciada como una bendición. Para mostrar el cumplimiento de este lamento profético de Jesús, no es necesario recordar los espeluznantes detalles registrados por Josefo (Guerr. vi. 3, 4), en que una madre asaba a su propio hijo, y en la locura de su desesperación reservó la mitad de la horrible comida para los malhechores que entraron a robarle lo poco que le había quedado; ni otros incidentes demasiado repugnantes para repetirlos, que registra el historiador del último sitio de Jerusalén. Pero ¡con qué frecuencia, en estos muchos siglos, las mujeres de Israel tienen que haber sentido el anhelo de no haber tenido hijos, y con qué frecuencia ha de haber salido de los labios de las víctimas de Israel una plegaria pidiendo en desespero una muerte rápida, sepultadas por las montañas, más bien que una prolongada tortura! (Oseas 10:8). Y, con todo, ¡incluso estas palabras eran sólo proféticas de un futuro todavía más terrible! (Apocalipsis 6:10). Porque si Israel había puesto esta llama a su «árbol verde», ¡cuán terrible había de ser el juicio divino al quemar la madera seca de un pueblo apóstata y rebelde, que había entregado a su Rey divino, y pronunciado sentencia sobre sí mismo al pronunciarla sobre Él!

Y a pesar de que las lágrimas de las «hijas de Jerusalén» eran naturales y, en ciertos aspectos, genuinas, el mero simpatizar con Cristo casi siempre implica culpa, puesto que significa un modo de verle que es esencialmente opuesto a lo que Él exige. Aquellas lágrimas eran el emblema del sentimiento moderno sobre el Cristo que, en su efusividad, ofrece insulto más bien que homenaje, e implica rechazo más bien que reconocimiento de Él. Nos retraemos con horror de asumir un punto de vista más elevado, «comprensivo», que va implicado en gran parte del llamado moderno criticismo sobre el Cristo. Pero, incluso aparte de esto, todo mero sentimentalismo es aquí el producto de un estado de inconsciencia respecto a nuestra condición real. Cuando se ha despertado un sentido de pecado en nosotros, lamentamos,

no lo que Cristo ha sufrido, sino que lo haya sufrido por nosotros. La efusividad del mero sentimiento es impertinencia y locura; impertinencia, si Él era el Hijo de Dios; locura, si era mero hombre. Y aun así, desde un punto de vista por completo distinto, hay una lección que aprender. Es peculiar del Romanismo presentar siempre a Cristo en su humana debilidad. En el extremo opuesto, otros le ven sólo en su divinidad. Lo que nos corresponde es tenerle siempre presente, y adorarle, recordando que es el Cristo, el Salvador Hombre-Dios.

Eran las nueve cuando la triste comitiva llegó al Gólgota y empezaron los preparativos, más tristes todavía, de la crucifixión. Hay que admitir que este castigo fue inventado para hacer la muerte tan penosa y prolongada como el poder de la resistencia humana. Primero se plantaba la madera en el suelo. No era muy alta, y probablemente los pies de la víctima no se hallaban a más de uno o dos pies del suelo. Por ello era posible la comunicación descrita en los Evangelios entre Él y los demás; y que los labios sagrados fueran mojados con una esponja atada a un palo o tronco de hisopo. Luego era colocado el tramo transversal (*antenna*) sobre el suelo, y se ponía sobre él a la víctima con los brazos extendidos, que eran amarrados. Entonces se atravesaba primero la mano derecha con un clavo agudo y recio, y luego se hacía lo mismo con la mano izquierda (los *clavi trabales*). Después la víctima era elevada por medio de cuerdas, quizás escaleras de mano;[11] el tramo transversal era entonces amarrado o clavado al palo erecto, y un soporte o descanso para el cuerpo (el *cornu* o *sedile*) era atado al palo. Finalmente eran extendidos los pies, y o bien se clavaba un clavo en cada uno, o un gran clavo a través de los dos. Y el crucificado podía quedar allí colgando horas enteras, quizá días, en medio de un sufrimiento y angustia indescriptibles, hasta que perdía el conocimiento.

Era una práctica misericordiosa judaica el dar a aquellos que eran llevados a la ejecución un trago de vino fuerte mezclado con mirra, para amortiguar el estado de consciencia (Mass Sem. ii. 9; Bemid. R. 10). Este acto de caridad era ejecutado —o por lo menos pagado— por una asociación de mujeres de Jerusalén (Sanh. 43 *a*). Este trago fue ofrecido a Jesús cuando llegaron al Gólgota.[12] Pero, habiéndolo probado, y conociendo su carácter y objeto, no quiso beberlo. Era como rehusar antes la compasión de las

11. Pero Nebe niega el uso de escaleras y, en general, prueba, por medio de numerosas citas, que se erigía primero toda la cruz, y después la víctima era elevada a la misma, y sólo entonces se le clavaban las manos y los pies. Aunque parezca extraño, esta cuestión no ha podido ser dilucidada de modo satisfactorio.

12. Las dos discrepancias sobre este punto alegadas entre Mateo y Marcos, que, si lo son, apenas vale la pena mencionar, pueden ser explicadas así: 1) Si Mateo escribió «vinagre»

«hijas de Jerusalén». Ningún hombre podía quitarle la vida; Él tenía poder para entregarla y para volverla a tomar. Y no quería aquí ceder a la debilidad ordinaria de nuestra humana naturaleza; ni sufrir y morir como si hubiera sido una necesidad, no una entrega propia voluntaria. Quería hacer frente a la muerte, incluso en su forma más temible y espantosa, y vencerla sometiéndose a ella plenamente. Una lección, ésta, también —aunque difícil— para el cristiano que sufre.

Y así fue clavado a su cruz, que fue colocada probablemente un pco más alta que la de los dos malhechores que fueron crucificados con Él.[13] Sólo faltaba una cosa: el fijar a la cruz la «inscripción» (*titulus),* sobre la cual había escrita la acusación por la que se le había condenado. Como ya se ha indicado, era costumbre llevar esta placa delante del preso, y no hay por qué pensar que se había hecho una excepción en este caso. En realidad, parece implicado en la circunstancia de que el «título» había sido, evidentemente, redactado por orden de Pilato. Era trilingüe —en latín, griego y arameo—, como podía esperarse, y esto lo hacía aún más significativo.[14] Podemos imaginar que fue escrito en este orden, y que las palabras eran las registradas por los evangelistas (excepto Lucas,[15] que parece dar una modificación del texto original o arameo). La inscripción dada por Mateo se corresponde exactamente con la que Eusebio (H.E. v. 1) da del «título» latino de uno de los primeros mártires. Por tanto, llegamos a la conclusión de que representa las palabras latinas. Además, parece natural que la descripción más plena, y la más ofensiva para los judíos, fuera la que estaba escrita en arameo, que ellos podían leer. Es significativo que sea la que da Juan. Se sigue que la inscripción que da Marcos ha de representar la escrita en griego. Aunque sea más comprensiva, tiene el mismo número de palabras, y precisamente el mismo número de letras, que la que da Juan en arameo.[16]

(aunque los mejores manuscritos dicen «vino»), sin duda tradujo literalmente la palabra *Chomets* (חומץ), que significa, literalmente, «vinagre», pero que se refiere a un vino inferior que era, a veces, mezclado (comp. Pes. 42 *b).* 2) Si nuestro texto griego de Mateo habla de «ajenjo» (como en la Septuaginta), y Marcos de mirra, hay que recordar que ambos se consideraban como estupefacientes —quizá los dos eran usados—, y posiblemente la equivocación puede proceder de la semejanza de las palabras y sus formas escritas: *Lebhonah* (mirra); *Laanah* (ajenjo), en que לבונה había pasado a לענה —la בו a ע.

13. Sepp, vol. vi., p. 336, recuerda la ejecución de Savonarola entre fray Silvestro y fray Domenico, y la increpación de sus enemigos: «¡Ahora, hermano!»

14. El profesor Westcott hace notar: Estas tres lenguas reunían entre sí el resultado de la preparación religiosa, social e intelectual para Cristo, y en cada una de ellas se dio testimonio de su cargo y misión.

15. La mejor versión, esto es: *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος*

16. Probablemente diría: *Jeshu han-Notsri malka dihudaey* (ישו הנוצרי o bien ישוע הנצרי — מלכא דיהודאי). Las dos tienen cuatro palabras y, en conjunto, veinte letras. La inscripción

Parece probable que los miembros del Sanedrín se hubieran enterado, por alguno de los que vieron pasar la procesión en su camino al Gólgota, de la inscripción que había puesto Pilato en el *titulus*, en parte como venganza personal, y en parte para burlarse de los judíos. No es probable que le pidieran a Pilato que lo cambiara una vez estaba clavado el título en la cruz; y es poco creíble que hubieran estado esperando fuera del Pretorio hasta que la comitiva comenzase la marcha. Suponemos que, después de la condenación de Jesús, los miembros del Sanedrín habían ido desde el Pretorio al Templo para tomar parte en sus servicios. Cuando recibieron la información de la inscripción ofensiva, se apresuraron a ir al Pretorio para inducir a Pilato a que no la clavara. Esto explica la inversión en el orden del relato en el Evangelio de Juan (19:21, 22), o más bien su colocación en este relato en relación inmediata con la noticia de que los miembros del Sanedrín temían que los judíos que pasaran pudieran ser influidos por la inscripción. Nos imaginamos que los miembros del Sanedrín no tenían intención de contemplar los sufrimientos de un crucificado, y menos burlarse de su agonía —es decir, que no tenían intención alguna de ir al Gólgota en absoluto—. Pero cuando hallaron que Pilato se negaba a hacerles caso, algunos de ellos fueron al lugar de la crucifixión y, mezclándose con la multitud, procuraron incitarlos a burlarse, a fin de prevenir toda impresión profunda que pudiera producir en ellos el letrero.[17]

Antes de clavar a Jesús a la cruz, los soldados dividieron entre sí los pocos bienes mundanos que poseía su vestido.[18] Sobre este punto hay ligeras diferencias[19] entre las noticias de los Sinópticos y el informe más detallado del cuarto Evangelio. Estas diferencias, si son reales, proporcionarían sólo nueva evidencia de la validez y veracidad del relato. Porque recordemos que, de todos los discípulos, sólo Juan fue el que presenció las últimas escenas, y que, por tanto, los otros relatos que estaban en circulación en la Iglesia

latina (Mateo) sería: *Hic est Jesus Rex Judaeorum*, cinco palabras y veintidós letras. Se verá, sin embargo, que cada una forma una línea aproximadamente de la misma longitud. La nota en los tres lenguajes en Lucas es espuria. Retenemos el *textus receptus* de Juan 19:19, puesto que en todo caso es muy improbable que Pilato hubiera colocado la inscripción en latín en medio y no arriba. La aramea sería la última.

17. Comparar aquí el relato de Mateo (27:39-43) y el de los otros Sinópticos.

18. Generalmente se afirma que ésta era la costumbre corriente romana. Pero no hay evidencia de ello, y en tiempos posteriores estaba prohibido de modo expreso (Ulpianus, Digest. xlviii. 20, 6). No puedo comprender que precisamente de este hecho Keim y Nebe deduzcan que antes la ley era lo opuesto.

19. Por más que me parezca extraño, es posible que fueran una fuente de ansiedad para san Agustín, que procuraba hallar su verdadera conciliación.

primitiva tienen que haberse derivado, por así decirlo, de fuentes secundarias. Esto explica, quizá, por qué el mayor número de aparentes discrepancias en los Evangelios ocurre en el relato de estas últimas horas de la vida de Cristo, y que, al contrario de lo que podría parecer, el más detallado, así como el más preciso de los relatos, nos venga de Juan. En el caso presente estas ligeras diferencias pueden ser explicadas de la siguiente manera: Afirma Juan que tuvo lugar una división en cuatro partes de los vestidos del Señor que eran aproximadamente del mismo valor —una para cada uno de los soldados—. Estas partes eran la cobertura de la cabeza, el manto exterior, la faja y las sandalias, y diferirían poco en cuanto al valor. Pero la cuestión de qué parte correspondería a qué soldado, naturalmente, sería decidida, como afirman los Sinópticos, por suertes.

Además, aparte de estas cuatro prendas de vestir, había la túnica sin costura,[20] con mucho la más valiosa, y que no podía ser dividida sin destruirla, por lo que sobre ella echaron suertes aparte (como informa Juan). No hay nada en este mundo que pueda ocurrir por azar, puesto que Dios no está lejos de cada uno de nosotros. Pero en la historia de Cristo el propósito divino, que forma el tema de toda profecía, tiene que haber sido realizado de modo constante; es más, esto tiene que haberse impuesto en la mente del observador —y de la forma más irresistible— cuando, como en el presente caso, las circunstancias externas eran, al parecer, tan discrepantes con la realidad más elevada. Para Juan —el discípulo amado y que amaba— apenas podía existir mayor contraste que la partición burda por suerte entre los soldados, y el carácter y pretensiones de Aquel cuyos vestidos ellos se repartían, como si hubiera sido una víctima inerme en sus manos. Sólo podía sugerirse aquí una explicación: que había un significado divino especial en el permiso de que ocurriera un suceso así: el del cumplimiento de la antigua profecía. Cuando miraba esta escena terrible, las palabras del Salmo 22:18, que describen la deserción, los sufrimientos y el desprecio hasta la muerte del Siervo del Señor, se destacaban a la roja luz del Sol en su ocaso de sangre; pasaron como un relámpago por su mente —por primera vez las comprendió—;[21] y las llamas que jugaban alrededor de la víctima eran vistas como el fuego sacrificial que consumía el sacrificio que había sido ofrecido. Que esta cita la haga sólo el cuarto Evangelio,

20. Es profundamente significativo que el vestido de los sacerdotes no estaba cosido, sino tejido (Zehbach. 88 *a*), y especialmente el del Sumo Sacerdote (Yoma 72 *b*). Según la tradición, durante los siete días de la consagración Moisés ministró con un vestido sin costura, tejido de arriba abajo (Taan. 11 *b*).

21. La cita de la Escritura en la relación de Mateo —y con toda probabilidad la de Marcos— es espuria.

prueba que el que lo escribió era un testigo visual; el que se halle en el cuarto Evangelio en absoluto, prueba que era judío, profundamente imbuido en los modos de pensar religiosos judaicos. Y estas dos evidencias se confirman cuando recordamos la rareza relativa y el carácter peculiarmente judaico de las citas del Antiguo Testamento en el cuarto Evangelio.[22]

Fue cuando clavaron a Jesús a la cruz, y se repartieron sus vestidos, que dijo las primeras de las llamadas «Siete Palabras»: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen». La autenticidad de estas palabras se ha puesto en duda.[23] Incluso la referencia en su oración a «lo que hacen» (no en el pasado ni en el futuro), indica a los soldados como el principal objeto de la oración del Salvador, aunque ciertamente no el único (comp. Hechos 3:17; 1ª Corintios 2:8). En el momento de la más profunda humillación de la naturaleza humana de Cristo, lo divino irrumpe del modo más claro. Es como si el Salvador descartara todo lo que es meramente humano en sus sufrimientos, tal como antes había descartado la copa de vino estupefaciente. Estos soldados no eran otra cosa que instrumentos inconscientes: la forma no era nada; la lucha era entre el Reino de Dios y el de las tinieblas, entre Cristo y Satanás, y estos sufrimientos no eran sino el camino necesario de la obediencia, y a la victoria y la gloria. Cuando es más humano (en el momento en que es clavado a la cruz), entonces es más divino, en el supremo descartar los elementos humanos de la instrumentalidad humana y el sufrimiento humano. Entonces, también, en el olvido sumo de sí mismo del Hombre-Dios —que es uno de los aspectos de la Encarnación—, Él sólo recuerda la misericordia divina, y ruega en favor de los que le crucifican; y así, también, el Vencedor vence verdaderamente a los que le someten, pidiendo para ellos lo que su acto hace que pierdan. Y, finalmente, en el hecho de que ésta, como la última de sus «palabras», empieza con «Padre», muestra, al no haber interrupción de su fe y su comunión, la victoria espiritual que Él ha ganado. Y Él la ha ganado no sólo para los mártires, que aprendieron a orar como Él oraba, sino para todos aquellos que, en medio de lo que se opone a ello, pueden levantarse, más allá del mero olvido de lo que les rodea, a la fe activa y la comunión viva con Dios como «Padre»; éstos, a través de la cortina de nubes más espesa pueden discernir el cielo despejado y sentir una confianza inconmovible, si no de gozo intacto, de confianza absoluta.

Ésta fue la primera palabra de la cruz: con respecto a ellos, con respecto

22. Hay en conjunto quince citas de este tipo en el cuarto Evangelio. De éstas, a lo más, hay dos (Juan 6:31 y 7:38) que son alejandrinas en carácter, el resto son verdaderamente judaicas.

23. Se ha puesto en duda la genuinidad de estas palabras. Pero tanto la evidencia externa como la interna exigen que sean retenidas.

a sí mismo, con respecto a Dios. De este modo no había sufrido hombre alguno. ¿Fue contestada la oración de Cristo? No nos atrevemos a dudar de ello; es más, lo percibimos hasta cierto punto en las gotas de bendición que han caído sobre los paganos, y han dejado a Israel también, incluso en su ignorancia, un remanente conforme a la elección de la gracia.[24]

Y ahora empieza la agonía real de la cruz —física, mental y espiritual—. Era la espera, sin alivio, monótona, de que las tinieblas fueran espesándose gradualmente alrededor. Antes de sentarse para cumplir su triste guardia sobre el crucificado (Lucas 23:36), los soldados quisieron tener un refrigerio después del esfuerzo de levantarle a la cruz y clavarlo, y, entre tragos del vino ordinario, con brutalidad se burlaban de Él y se lo ofrecían. Sus burlas iban dirigidas, no contra Jesús personalmente, sino a su capacidad representativa, y por ello contra los despreciados judíos, a cuyo Rey ahora desafiaban a que se salvara a sí mismo (v. 37). Pero incluso así parece que tiene un profundo significado el que le trataran de este modo y se burlaran de Él en su capacidad representativa, y como el Rey de los judíos. Es el testimonio no planeado de la historia, tanto por lo que se refiere al carácter de Jesús como al futuro de Israel. Pero lo que casi desde todo punto de vista hallamos tan difícil de entender es la vileza indescriptible de los líderes de Israel —su suicidio moral por lo que respecta a la esperanza de Israel y la existencia espiritual—. Allí estaba en aquella cruz, colgando, el que personificaba la gran esperanza de la nación; que, incluso como ellos veían, sufría hasta el extremo por aquella idea, y, con todo, no renunciaba a ella, sino que se adhería a la misma en una confianza inconmovible; Uno a cuya vida y aun enseñanza no se podía presentar objeción alguna, salvo la de aquella gran idea. Y, sin embargo, la repugnante mofa de los soldados paganos no evocaba en ellos pensamientos más elevados, sino que en indescriptible bajeza se unían al jolgorio y vilipendio de la gran esperanza de Israel, y dirigían el coro del populacho en la misma.

Porque no podemos poner en duda que —quizá también para desviar el punto de la burla contra Israel— ellos se unieron a la misma, tratando de dirigirla contra Jesús; y esto arrastró a la plebe ignorante en sus intentos lamentables de burla. ¿Y no sentía ninguno de los que insultaban así a Jesús en todos los aspectos principales de su obra que, como Judas había vendido al Maestro por nada y se había suicidado, ellos estaban haciendo lo mismo

24. Con referencia a esto, san Agustín escribe: «Sanguinem Christi, quem sævientes fuderunt, credentes biberunt». La pregunta de por qué no los perdonó Cristo mismo, sino que apeló al Padre, se contesta mejor al considerar que era realmente un *crimen de læsæ majestatis* contra el Padre, y que la vindicación del Hijo está a cargo de Dios el Padre.

con respecto a la esperanza mesiánica? Porque sus burlas echaban desprecio sobre los cuatro grandes hechos de la vida y obra de Jesús, que eran también las ideas centrales de su Reinado mesiánico: la nueva relación con la religión de Israel y el Templo («Tú que destruyes el Templo, y lo vuelves a edificar en tres días»); la nueva relación con el Padre a través del Mesías, el Hijo de Dios («Si Tú eres el Hijo de Dios»); la nueva ayuda del todo suficiente para el cuerpo y el alma en la salvación («A otros salvó»); y finalmente la nueva relación con Israel en el cumplimiento y perfeccionamiento de su misión a través de su Rey («Si eres el Rey de Israel»). Sobre todos éstos, la increpación desafiante de los miembros del Sanedrín de que descendiera de la cruz y se elevara a sí mismo si quería reclamar que ellos pusieran fe en Él, implica la «blasfemia» de la duda; y Mateo y Marcos lo caracterizan con esta misma palabra. Podemos comparar con estos relatos el de Lucas y el de Juan. El de Lucas da la impresión de ser un informe de lo que pasó, dado por uno que había estado muy cerca durante el mismo, que quizá tomaría parte en la crucifixión,[25] un relato que casi podríamos aventurarnos a creer fue provisto por el mismo centurión.[26] El relato de Juan es decididamente el de un testigo presencial y un judío. Y si comparamos tanto el molde judío como las citas del Antiguo Testamento del relato con las otras partes del cuarto Evangelio, tenemos la impresión de que, bajo la influencia de la fuerte emoción, al escribirlo, se había borrado de la mente de Juan su modo peculiar de pensar y expresarse, que era el resultado de su desarrollo posterior durante tantos años, y había vuelto a recaer en los modos de concepción y habla peculiares y familiares de los días de su juventud. Finalmente, el relato de Mateo parece escrito desde el punto de vista sacerdotal, como si hubiera sido proporcionado por uno de los sacerdotes o miembros del Sanedrín, presentes allí.

Y aún podemos sacar otras conclusiones. Primero, hay una relación notable entre lo que cita Lucas como dicho por los soldados: «Si eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo», y el informe de las palabras en Mateo (27:42): «A otros salvó, a sí mismo no puede salvarse. ¡Él es el Rey de Israel! ¡Descienda ahora de la cruz, y creeremos en Él!»[27] Éstas son las palabras de los miembros del Sanedrín, y parecen responder a las de los soldados,

25. Las peculiaridades del mismo son (además del *titulus*): lo que pasó en la comitiva hacia el Gólgota (Lucas 23:27-31), la oración cuando fue clavado a la cruz (v. 34 *a*); el comportamiento de los soldados (vv. 36, 37); la conversión del ladrón penitente; y las últimas palabras en la cruz (v. 46).

26. No hay evidencia de que el centurión estuviera presente todavía cuando el soldado «vino» a horadar el costado del Salvador (Juan 19:31-37)

.27. La palabra «Si» [si Él] es espuria.

según informa Lucas, y llevarlas más allá. El «si» de los soldados: «Si eres el Rey de los judíos», ahora parece volverse un desafío blasfemo directo. Al pensar en él, nos parece que son un eco —y ahora la risa del triunfo infernal— del primer desafío judío para que diera un signo infalible, externo, para demostrar su mesianidad. Pero también se hacen eco y recogen lo que Satanás había propuesto delante de Jesús en la tentación en el desierto. Al principio de su obra el tentador había sugerido a Cristro que consiguiera una victoria absoluta por medio de un acto de presuntuosa afirmación propia, por completo opuesto al espíritu de Cristo, pero que Satanás hacía ver que era un acto de confianza en Dios, que sin duda Él tenía que admitir. Y ahora, al final de la obra mesiánica, el tentador le sugiere, en el desafío de los miembros del Sanedrín, que Jesús había sufrido una derrota absoluta, y que Dios le había desahuciado públicamente de la confianza que Cristo había puesto en Él. «Confió en Dios; líbrele ahora Él si le quiere». Aquí, como en la tentación en el desierto, las palabras mal aplicadas eran las de la Escritura, en el primer caso las del Salmo 22:8. Y la cita que hacen los sanedristas es más notable aún porque, en contra de lo que afirman, en general, los escritores, este salmo (22) era aplicado mesiánicamente por la antigua Sinagoga (ver Apéndice IX). Más especialmente era este versículo (Salmo 22:7) —el que precede a la cita burlona de los miembros del Sanedrín— aplicado de modo expreso a los sufrimientos y burla que el Mesías estaba sufriendo de sus enemigos: «Todos los que me ven me escarnecen; tuercen los labios, menean la cabeza» (Yalkut de Isaías 60, vol. ii., p. 56 *d*, línea 12 y ss. desde la base).[28]

La burla de los miembros del Sanedrín bajo la cruz, como se ha indicado previamente, no era enteramente espontánea, sino que tenía un motivo especial. El lugar de la crucifixión estaba muy cercano a una ruta pública que llevaba desde el Norte a Jerusalén. En aquel día de fiesta, en que no había límite al trayecto a recorrer, a diferencia del sábado, muchos pasarían yendo y saliendo de la ciudad, y se detendrían a presenciar el espectáculo de las tres cruces. El *titulus* sobre la cruz de Cristo tenía que sorprenderles. Las palabras «el Rey de los judíos» describiendo a la víctima tenían que relacionarlas con aquel Jesús que había dado lugar a controversias tan peligrosas. Y los sanedristas intentaban impedir que la mente popular se desvia-

28. Meyer, en realidad, afirma que estas palabras —el Salmo 22— no eran aplicadas mesiánicamente por los judíos. Otros escritores le siguen. La objeción de que los miembros del Sanedrín no podrían haber citado este versículo, pues les habría marcado a ellos mismos como las personas malvadas descritas en el salmo, no tiene valor cuando recordamos la forma suelta en que los judíos tenían costumbre de citar las Escrituras.

ra en direcciones impropias. Este tipo de burla sería visto con agrado por el burdo realismo del pueblo, llamado sentido común tanta veces. Lucas adscribe la burla de Jesús sólo a los gobernantes, y repetimos que los viandantes, según señalan Mateo y Marcos, eran estimulados por ellos. Así que aquí la culpa principal está en los líderes del pueblo.[29]

Hay otro rasgo que nos llega de Lucas, que confirma nuestra impresión de que su relato se deriva de uno que había estado muy cerca de la cruz, probablemente tomando parte oficial en la misma. Mateo y Marcos hacen notar meramente, en general, que a la burla de los sanedristas y el pueblo se unían los dos ladrones en la cruz.[30] Un rasgo, éste, que consideramos verdadero psicológicamente, pues toda simpatía o alivio de sus sufrimientos sólo podían conseguirla uniéndose a los líderes, que concentraban la indignación popular contra Jesús. Pero Lucas registra una diferencia básica entre los dos ladrones en la cruz. El impenitente se une a los sanedristas: «¿No eres el Cristo? ¡Sálvate a ti mismo y a nosotros!» Las palabras son más significativas tanto por el porte y compasión mostrados por el Salvador en la cruz, y por la exclamación del «ladrón penitente», como por el hecho de que —aunque parezca extraño— puede haber sido un terrible fenómeno, notado por los historiadores, que los que eran crucificados acostumbraban a pronunciar terribles insultos e imprecaciones contra los presentes. Pero no podía ser así cuando el corazón era tocado por el verdadero arrepentimiento.

En un estudio más detallado de las palabras del «ladrón arrepentido», parece que disminuye la plenitud de significado que la idea tradicional le concede, pero ganan más cuando percibimos su realidad histórica. Sus primeras palabras son de reproche a su compañero. En aquella hora terrible, en medio de las torturas de una muerte lenta, ¿no temía a Dios, por lo menos para abstenerse de las burlas que lanzaba, junto con los demás, contra la víctima en su agonía? Y esto, más aún consideradas las circunstancias peculiares. Los tres estaban allí como víctimas; pero ellos dos sufrían

29. Marcos introduce las expresiones de burla (15:29) con la partícula *οὐά* (¡ah!), que ocurre sólo aquí en el Nuevo Testamento. Evidentemente, es la partícula latina «*Vah*», una exclamación de admiración irónica (ver Bengel y Nebe, *ad loc.*). Las palabras eran literalmente: «¡Ah! el que derriba el Templo y lo vuelve a edificar en tres días, sálvate a ti mismo». Excepto la partícula introductoria y el orden de las palabras, éstas son las mismas en Mateo. El *ὁ καταλύων* es usado en el mismo sentido de un sustantivo (comp. Winer, Gram., p. 122, y especialmente p. 316).

30. El lenguaje de Mateo y Marcos es más bien general, y se refiere a «los ladrones»; el de Lucas es preciso y detallado. El ladrón llamado arrepentido no tiene por qué haberse juntado a su compañero en sus burlas a Cristo, antes del arrepentimiento. Aunque podía haberse dado el cambio, no parece que la idea encaje bien en el texto.

justamente, en tanto que Aquel a quien insultaba no había hecho mal alguno. A partir de la base de los hechos, el penitente se levantó rápido a la altura de la fe. Esto no es raro cuando la mente está aprendiendo las lecciones de la fe en la escuela de la gracia. Sólo que destaca más, con mayor contraste, debido al negro fondo contra el cual se traza en un perfil brillante. La hora de la humillación más profunda de Cristo fue marcada, como todos los momentos de su mayor humillación, con una manifestación de su gloria y su carácter divino —por así decirlo, si no por el testimonio de Dios respecto a Él en la historia, con la voz de Dios desde el cielo—. Y, por lo que se refiere al mismo «penitente», notamos la progresión en su alma. Nadie podía desconocer —y menos aún los que estaban crucificados con Él— que Jesús no sufría por ningún crimen ni por ningún movimiento político, sino porque había afirmado que personificaba la gran esperanza de Israel, y era rechazado por los líderes. Y si alguno no lo sabía, el «título» puesto sobre su cruz y la enemistad acerba de los miembros del Sanedrín, que le insultaban y se burlaban de Él a pesar de que la más simple humanidad, y más aún el sentimiento judío, imponía silencio, si no piedad, tienen que haber mostrado cuáles habían sido los motivos de la «condenación» de Jesús. Pero, una vez la mente estuvo abierta a la percepción de todos estos hechos, el progreso tenía que ser rápido. En las horas extremas un hombre puede engañarse y tomar fatalmente como el temor de Dios lo que es simplemente temor, y el recuerdo de cierto conocimiento externo como una experiencia espiritual. Pero si un hombre realmente aprende en estas ocasiones, la enseñanza de años puede comprimirse en momentos, y el ladrón moribundo en la cruz puede haber ganado en distancia al conocimiento obtenido por los apóstoles en los tres años que habían seguido a Cristo.

Había una cosa clara en la mente del «ladrón penitente»: que en aquella hora *tenía* temor de Dios. Jesús no había hecho nada malo. Y esto circundado por el halo de gloria moral de la inscripción en la cruz, mucho antes de que sus palabras adquirieran un nuevo significado. Pero ¿cómo podía este inocente sobrellevar Él mismo el sufrimiento? De modo majestuoso —no en el sentido terreno, sino en el de que sólo Él podía reclamar el Reino—. Había hablado así a las mujeres que se lamentaban por Él cuando su cuerpo exánime ya no podía sostener el peso de la cruz; y había rehusado beber la bebida que habría amortiguado su consciencia y sensibilidad. Luego, cuando había sido extendido en el tablón de madera y el cruel golpe hizo pasar por su carne el clavo, y, en la agonía indescriptible que siguió a los primeros momentos de la crucifixión, sólo había salido de sus labios una oración por aquellos que en su ignorancia eran los instrumentos de su tortura. Y, con todo, quien tan cruelmente sufría era inocente.

Todo lo que siguió tiene que haber profundizado la impresión. ¡Con qué calma en el sufrimiento y majestad en el silencio llevaba los insultos y burlas de quienes, incluso con un ojo sin mucha luz espiritual, tienen que haber visto que estaban infinitamente por debajo de Él! El hombre sintió el «temor» de Dios, y aprendió la nueva lección de que el temor de Dios era el principio verdadero de la sabiduría. Y, una vez dio lugar al elemento moral, cuando bajo el temor de Dios reprendió a su compañero, esta nueva decisión moral significó para él, como ocurre con frecuencia, el comienzo de la vida espiritual. Rápidamente pasó ahora a la luz, y exclamó: «¡Señor, acuérdate de mí cuando vengas en tu Reino!»

Estas son las palabras familiares —«Cuando vengas en tu reino»— que a nosotros nos hacen ver la petición como más espiritual de lo que es en realidad. No podemos creer que en aquel momento implicaban, o bien que Cristo iba entonces a su Reino, o que el ladrón arrepentido se dirigía a Cristo en busca de admisión en el Reino celestial. Las palabras son fieles respecto al punto de vista judío del hombre. Había reconocido y confesaba a Jesús como el Mesías, y al hacerlo, mediante un arranque maravilloso de fe, incluso la suma humillación de Cristo. Y esto pasaba inmediatamente más allá del punto de vista judío, porque esperaba que Jesús pronto regresaría en su poder regio, y él quería que Él le recordara con misericordia. Y aquí hemos de tener en cuenta que, durante la vida de Cristo sobre la tierra, y, ciertamente, antes del derramamiento del Espíritu Santo, los hombres siempre habían aprendido a creer en la persona del Cristo, y luego a reconocer su enseñanza y su misión en el perdón de los pecados. Era igualmente así en aquel caso. Si el «ladrón arrepentido» había aprendido a conocer a Cristo y a pedir reconocimiento misericordioso cuando volviera en su Reino, la seguridad de la respuesta del Señor le transmitió no sólo el consuelo de que su petición había sido contestada, sino la enseñanza de las cosas espirituales que él no conocía todavía, y que tanto necesitaba conocer. El «penitente» había hablado del futuro, Cristo le hablaba de «hoy»; el penitente había pedido acerca del Reino mesiánico que había de venir, Cristo le aseguraba con respecto al estado de su espíritu desencarnado, y le transmitió la promesa de que él se hallaría en la mansión de los bienaventurados —«el paraíso»—, y por medio de Él mismo como Mesías: «Amén, digo, sí, hoy estarás conmigo en el paraíso». Así Cristo le dio este conocimiento *espiritual* que no poseía aún: la enseñanza respecto al hoy, la necesidad de la admisión misericordiosa en el paraíso, y esto con Él y por medio de Él; en otras palabras, con referencia al perdón de los pecados y la apertura del Reino de los cielos a todos los creyentes.

Esto, como el credo primero y fundacional del alma, era el hecho primero

y fundacional con respecto al Mesías. Esta fue la segunda «palabra» de la cruz. La primera había sido de olvido completo de sí mismo; la segunda la enseñanza más profunda, sabia y misericordiosa de carácter espiritual. Y aunque no hubiera dicho otra alguna, con éstas ya habría demostrado que era el Hijo de Dios.[31]

No había necesidad de decirle nada más al ladrón penitente en la cruz. Los sucesos que siguen, y las palabras que Jesús tenía que decir, le enseñarían más plenamente lo que le faltaba aprender. Habrían pasado, quizás, unas dos horas desde que Jesús había sido clavado a la cruz. Nos preguntamos cómo ocurrió que Juan, que nos cuenta algunos de los incidentes con tanta minuciosidad, y los refiere con la comprensión vivida de un testigo presencial vivamente interesado, puede mantenerse en silencio respecto a otros —especialmente respecto a estas horas de burla, así como a la conversión del ladrón arrepentido—. Su silencio parece ser debido a su ausencia de la escena. Le dejamos después de su relato detallado de la última escena ante Pilato (Juan 19:2-16). Una vez se hubo pronunciado la sentencia, suponemos que salió rápidamente hacia la ciudad, y que debe haber contado lo ocurrido a todos los discípulos que pudo encontrar —pero especialmente a las mujeres fieles y a la Virgen-Madre—, con las terribles escenas de la noche previa. Desde allí regresó al Gólgota a tiempo para presenciar la crucifixión, que nuevamente describe con plenitud de detalles (vv. 17-24). Cuando el Salvador fue clavado a la cruz, Juan parece más haber regresado otra vez a la ciudad —esta vez para volver con las mujeres, en compañía de las cuales

31. Para comprenderlo plenamente hemos de hacernos cargo de cuáles serían las ideas judaicas del ladrón arrepentido, y cuál su comprensión de las palabras de Cristo. Hablando de modo amplio, podríamos decir que un judío esperaría que su «muerte sería la expiación de sus pecados». Las ideas de la necesidad del perdón por medio del Mesías no podían ocurrírsele. Pero las palabras de Cristo tienen que haber suplido todo esto. Además, cuando Cristo habló del «paraíso», su oyente tiene que haber entendido, naturalmente, aquella parte del Hades en que los espíritus de los justos moraban hasta la Resurrección. Sobre ambos puntos hay muchos pasajes en los escritos rabínicos que no es necesario citar (ver, por ej., Wetstein, *ad loc.*, y nuestros comentarios sobre la parábola de Lázaro y el rico). Realmente, la oración «que mi muerte sea la expiación de mis pecados» se halla todavía en el ritual judío para los muertos, y el dogma subyacente está firmemente enraizado en la creencia rabínica. Las palabras de nuestro Señor, lejos de animarle en esta creencia, le enseñarían que la admisión en el paraíso le era concedida por Cristo. No hay necesidad de añadir que las palabras de Cristo en modo alguno estimulan las concepciones realistas que el Judaísmo ha adherido al paraíso (פרדס). En el hebreo bíblico la palabra es usada para un jardín escogido: en Eclesiastés 2:5; Cantares 4:13 y Nehemías 2:8. Pero en la Septuaginta y en los Apócrifos la palabra ya es usada en nuestro sentido de paraíso. Finalmente, no hay nada, en lo que nuestro Señor le dijo al «ladrón penitente» con respecto al «hoy» estarás conmigo en el paraíso, que sea incompatible con la doctrina del descenso al Hades, sino que más bien lo confirma.

le encontramos ahora de pie junto a la cruz—. Un servicio más amoroso, delicado y tierno no podía hacerse. Sólo —el único de los discípulos— él se hallaba allí, sin temor de estar cerca de Cristo, en el palacio del Sumo Sacerdote, ante Pilato, y ahora bajo la cruz. Y él sólo rinde a Cristo este tierno servicio de traer a las mujeres y a María a la cruz, y darles a ellas protección, guía y compañía. Él amaba a Jesús de veras; y era apropiado que el privilegio inefable de la peligrosa herencia de Cristo[32] fuera confiado a su afecto y valor.

El relato (Juan 19:25-27) nos deja la impresión de que estas cuatro mujeres se hallaban de pie junto a la cruz con el discípulo amado: la madre de Jesús, la hermana de su madre, María la mujer de Cleofás, y María de Magdala. Una comparación con lo que nos refiere Mateo (27:55) y Marcos (15:40, 41) nos añade algunos detalles importantes. Leemos que sólo había tres mujeres; el nombre de la madre de nuestro Señor es omitido. Pero luego hemos de recordar que esto se refiere a un momento posterior en la historia de la crucifixión. Parece que Juan cumplió a la letra la orden del Señor: «He ahí tu madre», y literalmente «a partir de aquella hora» él la tomó en su propia casa. Si esta suposición es correcta, pues, en la ausencia de Juan —que se había llevado a la Virgen-Madre de aquella escena de horror— las otras tres mujeres se habrían retirado a cierta distancia, donde las encontramos al final, no «junto a la cruz», como en Juan 19:25, sino «contemplándolo desde lejos», y ahora se han unido otras a ellas, que amaban y habían seguido a Cristo.

Notamos, además, que, omitido el nombre de la Virgen-Madre, el de las otras tres es el mismo mencionado por Juan, sólo que María de Cleofás es descrito como «la madre de Jacobo y José»,[33] y «la hermana de la madre de Cristo» como «Salomé» (Marcos) y «la madre de los hijos de Zebedeo» (Mateo). Así, Salomé, la esposa de Zebedeo y la madre de Juan, era la hermana de la Virgen, y el discípulo amado (por el lado materno) era primo de Jesús y sobrino de la Virgen. Esto nos ayuda a explicar que la Madre fuera confiada a Juan. Y la misma María, la esposa de Cleofás, también

32. La primera impresión que nos queda es, naturalmente, que los «hermanos» de Jesús no eran creyentes todavía, por lo menos en el sentido pleno. Pero esto no ha de ser así en modo alguno por necesidad, puesto que tanto la presencia de Juan bajo la cruz como las circunstancias externas suyas pudieran señalarle como el custodio más apropiado para la Virgen-Madre. Al mismo tiempo, parece la suposición más probable que los hermanos de Jesús se convirtieron con motivo de la aparición del Resucitado a Jacobo (1ª Corintios 15:7).

33. Naturalmente, hay la dificultad de que Judas (Lebeo) y Simón Zelotes no son mencionados como sus hijos. Pero pueden haber sido hijos adoptivos, o puede haber otras razones para la omisión. «Judas de Jacobo» difícilmente podría haber sido el hijo de Jacobo, y Simón es mencionado expresamente por Hegesipo como el hijo de Cleofás.

estaba relacionada con Jesús. Tenemos buenas razones para considerar de confianza el relato (Hegesipo, en Eusebio. H. E. iii. 11 y iv. 22) que describe a Cleofás como el hermano de José, el esposo de la Virgen. Así, no sólo Salomé como la hermana de la Virgen, sino María también como esposa de Cleofás, en cierto sentido habría sido su tía, y sus hijos los primos de Cristo. Y así notamos entre los doce apóstoles cinco primos del Señor: los dos hijos de Salomé y Zebedeo, y los tres hijos de Alfeo o Cleofás[34] y María: Jacobo, Judas por sobrenombre Lebeo y Tadeo, y Simón por sobrenombre Zelotes o Cananeo.

Ahora podemos comprender los sucesos hasta cierto punto. Cuando Juan hubo visto al Salvador clavado en la cruz, se había ido a la ciudad y había traído con él, al regresar, a la Virgen-Madre para una despedida final con los más allegados a ella, que, naturalmente, estarían acompañándola: su propia hermana Salomé, la cuñada de José y esposa de Cleofás (o quizá viuda), y aquella que más que ninguna había experimentado su bendición y poder para salvar: María de Magdala. Una vez más notemos la calma y olvido de sí mismo de Cristo y su reflexión y cuidado humano para con los otros. Cuando ellos se hallaban bajo la cruz, Jesús encomendó a su madre al discípulo a quien amaba, y estableció una nueva relación humana entre él y ella, que era la más cercana a Él mismo. Y con calma y devoción el discípulo se hace responsable inmediatamente de lo encargado y la lleva lejos —a aquella cuyo corazón había sido atravesado por la espada— de aquella escena de horror indescriptible y la pone al resguardo de su hogar.[35] Y esta ausencia temporal de la cruz por parte de Juan puede explicar la falta de todo detalle en su relato hasta prácticamente la escena final (Juan 19:28).

Ahora, por fin, todo lo que se refería al aspecto terreno de su misión —en cuanto podía ser hecho en la cruz— había terminado. Él había orado por los que le crucificaban no sabiendo lo que hacían; había dado consuelo y seguridad al ladrón arrepentido, que había reconocido y confesado su gloria y su humillación; y había hecho el último encargo de amor con respecto a sus deudos más íntimos. Por así decirlo, sus relaciones en cuanto a su humanidad —lo que tocaba a su naturaleza humana en toda dirección— habían sido resueltas y cumplidas. Había terminado el aspecto humano de su obra en la tierra. Y, de modo apropiado, la naturaleza pareció ahora despedirse con tristeza de Él, y lamentar la partida de su Señor, que, por

34. Alfeo y Cleofás son el mismo nombre. El primero ocurre en el Talmud de Babilonia como *Ilphai* o *Ilpha* (אילפא), como en R. haSh. 17 *b*, y con frecuencia; el otro en el Talmud de Jerusalén como *Chilphai* (חילפיי), como, por ejemplo, en Jer. B. Kama 7 *a*.

35. No se sabe realmente nada más de la historia posterior de la bendita Virgen.

medio de su conexión personal de Jesús con ella, había sido levantada del abatimiento de la caída a la región de lo divino, y convertido en morada para la justicia, el vehículo de la manifestación y el mensajero obediente de lo divino.

Porque hacía tres horas que el Salvador colgaba de la cruz. Era el mediodía. Y ahora el sol se cubrió de tinieblas desde la hora sexta hasta la novena. No va a servir de nada el que intentemos seguir y hallar la fuente de esta oscuridad. No podía haber sido un eclipse, porque era el tiempo de la luna llena; ni podemos prestar confianza a los informes tardíos sobre este tema de los escritores eclesiásticos.[36] Sólo parece conforme al relato evangélico considerar la ocurrencia como un suceso sobrenatural, en tanto que el suceso mismo puede haber sido causado por causas naturales; y entre ellas podemos dirigir la atención al terremoto en que terminó la oscuridad (Mateo 27:51). Porque es un fenómeno bien conocido que estos períodos de oscuridad no son raros precediendo a terremotos. Por otra parte, hay que admitir francamente que el lenguaje de los evangelistas parece indicar que la oscuridad se extendió, no sobre toda la tierra de Israel, sino sobre toda la tierra habitada. La expresión, naturalmente, no debe entenderse en sentido plenamente literal, sino significando que se extendió más allá de Judea y a otros países. No puede presentarse ninguna objeción razonable por el hecho de que el terremoto y la oscuridad precedente no son mencionados por ningún escrito profano cuyas obras hayan sido preservadas, ya que no puede esperarse, como es natural, que se hayan preservado testimonios de todos los terremotos que han ocurrido y de los períodos de oscuridad que los han precedido.[37] Pero el argumento más torcido es el que trata de establecer el carácter no histórico del relato mediante una apelación a lo que se describe como los dichos judíos que expresan una expectativa similar. Es verdad que en la profecía del Antiguo Testamento —sea de modo

36. No creo que el testimonio de Flegon, citado por Eusebio, esté disponible para consulta (véase la discusión en Wieseler: Synopse, p. 387, nota 1). Con todo, si los cálculos astronómicos de Ideler y Wurm son correctos, «el eclipse» que registra Flegon [sea eclipse en el sentido *científico* u «oscuridad»] tendría lugar en el mismo año de la muerte de nuestro Señor, el 29 d. de J.C., pero ocurrió en noviembre del 24. No tengo capacidad para hacer cálculos de este tipo, pero este «eclipse» descrito, en ningún caso podía ser la causa. Lucas usa el término (23:45) en un sentido general, como «oscuridad». Nebe discute —u.s., p. 299— los testimonios de Orígenes, Tertuliano y la Acta Pilati, todo ello de muy poco valor.

37. Hay noticias frecuentes en escritores clásicos de eclipses que precedieron a sucesos desastrosos, o a la muerte de grandes hombres, como la del César (Nebe, u.s., p. 300). Pero éstos eran referidos —si lo eran correctamente— como eclipses en el verdadero sentido, y, como tales, sucesos naturales, no habiendo en ello ninguna relación sobrenatural, y, por tanto, en ningún sentido análogos a esta «oscuridad» en el momento de la crucifixión.

figurativo o real— la oscuridad —aunque no sólo del sol, *sino también de la luna y las estrellas*— está relacionada, a veces, no con la venida del Mesías, y menos con su muerte, sino con el Juicio final. Pero la tradición judía nunca habla de un suceso así en conexión con el Mesías o incluso los juicios mesiánicos, y las citas de los rabinos hechas por los críticos negativos no sólo han de caracterizarse como inaplicables sino incluso injustas.

Pero volvamos a nuestro tema después de esta penosa digresión. Las tres horas de oscuridad no sólo habían afectado a la Naturaleza; Jesús también había entrado en la oscuridad: cuerpo, alma y espíritu. No era ahora, como antes, una lucha, sino sufrimiento. En este tema —la profundidad insondable del misterio de sus sufrimientos— no nos atrevemos a penetrar ni, en realidad, podríamos hacerlo. Eran del cuerpo; pero no sólo del cuerpo, sino de la vida física. Y eran del alma y el espíritu; pero no de ellos sólo, sino de su relación consciente con el hombre y con Dios. Y no era sólo de lo humano en Cristo, sino de su conexión indisoluble con lo divino; de lo humano, en que alcanzaba el límite sumo de humillación al cuerpo, alma y espíritu; y en ello lo divino, hasta la suma autoexinanición. La agonía espantosa, creciente en intensidad, de la crucifixión[38] profundizaba hasta la amargura de la muerte. Todo lo natural se retrae de la muerte, y hay un horror físico de la separación entre cuerpo y alma que, como un fenómeno puramente natural, sólo es *vencido* en cada caso, y esto por un principio más alto solamente. Y concebimos que cuanto más puro el ser, mayor ha de ser la violencia del acto de rasgarse el lazo con que el Dios Todopoderoso originalmente unió el cuerpo y el alma. En el Hombre perfecto esto debe haber alcanzado el grado sumo. Lo mismo habían hecho en aquellas horas oscuras el sentimiento de abandono por parte de los hombres y su propio aislamiento del hombre; y lo mismo el silencio intenso de Dios, el abandono por Dios, el sentimiento de ser abandonado por su Dios y la soledad absoluta. No nos atrevemos aquí a hablar de sufrimiento punitivo, sino de abandono y soledad. Y, no obstante, cuando nos preguntamos cómo podemos pensar que el abandono pueda haber sido tan completo en vista de su consciencia divina, que no podía haberse extinguido del todo ni aun por su autoexinanición, nos damos cuenta de que hay que considerar todavía otro elemento. Cristo en la cruz sufrió *en lugar* del hombre; Él se ofreció a sí mismo como sacrificio; murió por nuestros pecados; esto es, como la muerte era la paga del pecado, murió como el representante de los hombres, por los hombres y en lugar de los hombres; obtuvo para el hombre la «redención

38. Descrita con terrible realismo por Keim.

eterna» (*αἰωνίαν λύτρωσιν,* Hebreos 9:12); habiendo dado su vida «como rescate» (*λυτρον,* Mateo 20:28) por muchos. Porque los hombres fueron «redimidos» con la «preciosa sangre de Cristo, como de un Cordero sin mancha ni contaminación» (1ª Pedro 1:19); y Cristo «se dio a sí mismo por nosotros, para que pudiéramos ser "redimidos" de toda iniquidad» (Tito 2:14); Él «se dio a sí mismo "como rescate" por todos» (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*) 1ª Timoteo 2:6); Cristo «murió por todos» (*ὑπὲρ πάντων,* 2ª Corintios 5:15); Él, que no conoció pecado, Dios «lo hizo pecado por nosotros»; «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, hecho por nosotros maldición» —y esto, con referencia expresa a la crucifixión (Gálatas 3:13)—. Este carácter sacrificial, sustitutivo, expiatorio y redentor de su muerte, si bien no nos lo explica, con todo, nos ayuda a entender el sentido del abandono por Dios de Cristo en el momento supremo de la cruz; quizá se podría decir de esta manera: el carácter pasivo de su actividad por medio del carácter activo de su pasividad.

Esta combinación de la idea de sacrificio del Antiguo Testamento con el ideal de sufrimiento voluntario como Siervo de Jehová, del Antiguo Testamento, era cumplida ahora en Cristo, que halla su plena expresión en el lenguaje del Salmo 22. Era apropiado —más aún, era debido— que el sufrimiento voluntario del verdadero Sacrificio hallara ahora expresión en sus palabras iniciales: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Eli, Eli, lema sabachthanei*?).[39] Estas palabras, pronunciadas en alta voz[40] al final del período de agonía extrema,[41] marcaron la culminación y el fin del sufrimiento de Cristo, del cual el punto máximo fue el abandono de Dios y el sentimiento de soledad del Sufriente. Pero los que se hallaban junto a la cruz interpretaron mal el sentido y, confundiendo las palabras iniciales por el nombre Elías, se imaginaron que Cristo había llamado a Elías. No podemos dudar de que éstos eran los soldados que se hallaban al pie de la cruz. No tenían por qué ser romanos; por el contrario, ya vimos que solían ser legiones reclutadas en las provincias. Por otra parte, ningún judío podía confundir el nombre *Elí* por Elías, ni menos aún la cita del Salmo 22:1 por

39. Así en Mateo, según las mejores versiones. En Marcos, *Eloi, Eloi* [al parecer en forma siríaca], *lema sabachthanei?* ¿Podría ser que Mateo representara el dialecto de Judea o de Galilea, y Marcos el de Siria, y que esto proyecte luz también sobre los dialectos en Palestina en los tiempos de Cristo, y aun, hasta cierto punto, en la composición de los Evangelios, y la tierra en que fueron escritos? El Targum presenta el Salmo 22:2: *Eli, Eli, metul mah shebhaqtani?* («¿A causa de qué me has abandonado?»).

40. Esto debido a la agonía extrema del alma, no como marca de su divinidad.

41. «Hacia la hora novena». No puedo discutir aquí las citas que se dicen análogas del Salmo 22:1 en los escritos rabínicos. La comparación es a la vez inepta e irreverente.

una llamada al profeta. Y hay que recordar que estas palabras no fueron susurradas, sino clamadas a gran voz. Pero todo está enteramente de acuerdo con la interpretación equivocada de los soldados no judíos, los cuales, como muestra todo el relato, habían recibido de los acusadores y el populacho enfurecido una historia deformada de Cristo.

Y aquí el Sufriente emergió en el otro lado. No puede haber habido más de un minuto o dos desde que el grito del Salmo 22 marcó el punto culminante de su agonía, cuando las palabras «Tengo sed» (Juan 19:28) nos parecen indicar que prevalece el aspecto meramente humano de su sufrimiento, y que el otro aspecto más terrible de llevar el pecado y ser abandonado por Dios había pasado. Para nosotros, pues, esto parece el principio, si no de la victoria, por lo menos del reposo y del fin. Juan sólo consigna esta «palabra», que introduce con un prefacio distintivo, de que Jesús se había entregado al sentimiento humano, buscando alivio para el cuerpo expresando su sed: «sabiendo Jesús que ya todo estaba consumado, dijo para que la Escritura se cumpliese: Tengo sed».[42] En otras palabras, la culminación del sufrimiento teantrópico en su sentimiento de abandono por parte de Dios, que había llevado a la exclamación del Salmo 22:1, ahora era, para su consciencia, el fin de todo lo que en conformidad con la predicción de las Escrituras Él tenía que sobrellevar. Ahora podía entregarse a las meras demandas de su cuerpo, y lo hizo.

Parece como si Juan, habiendo llegado, quizá, recientemente a la escena, y hallándose a distancia con las mujeres contemplando estas cosas (Lucas 23:49), se hubiera adelantado al oír el grito del Salmo 22 (tanto si hubiera oído las palabras del grito como si no las hubiera oído), y le oyera expresar la sensación de sed, que siguió inmediatamente. Y así Juan solamente nos da el enlace entre el grito y el movimiento por parte de los soldados, que consignan Mateo y Marcos también, con Juan. Porque sería imposible comprender por qué, ante lo que los soldados consideraron como una llamada a Elías, uno de ellos se hubiera apresurado a aliviar su sed, de no

42. Las palabras últimas citadas pueden ser relacionadas —y lo son por muchos escritores— con el cumplimiento del Salmo 69:21. Pero la estructura de la frase más bien lleva a la puntuación adoptada aquí, en tanto que tengo grandes dificultades para aplicar el Salmo 69:21 en la forma propuesta, y aún más graves objeciones a la idea de que Cristo pronunció las palabras a fin de cumplir el salmo, aunque el término «para que», «a fin de que», como se ha mostrado previamente, puede ser tomado en el sentido de finalidad. Hay, naturalmente, un *tertium quid*, y el evangelista puede haber supuesto que había expresado sólo su propio sentido de que la Escritura había sido cumplida cuando vio la sed del Salvador apagada en el «vinagre» de los soldados. Pero en este caso deberíamos esperar las palabras «para que la Escritura pudiera ser cumplida», colocadas *después* del «Sed tengo».

ser por la «palabra» registrada en el cuarto Evangelio. Pero podemos comprenderlo bien si la palabra «Sed tengo» sigue inmediatamente al grito previo.

Uno de los soldados —quizás uno que ya había aprendido por medio de esta crucifixión, o estaba a punto de hacerlo, a confesar a Cristo como su Señor—, movido a simpatía, corrió a ofrecerle algún refrigerio al Sufriente, llenando una esponja con el vino áspero de los soldados y poniéndolo a los labios de Cristo, habiéndola atado primero a un tallo de hisopo (que crece hasta tres pies de altura). Pero, incluso así, este acto de humanidad no pasó sin las burlas de los otros, que le decían que dejara que fuera Elías, a quien Él había invocado, el que le aliviara la sed. Sin embargo, Marcos (15:36) indica claramente que el mismo formaba parte de los que se burlaban de Cristo, en medio de este acto humanitario.

Al aceptar el refrigerio físico que se le ofrecía, el Señor una vez más indicó el cumplimiento de la obra de su Pasión. Porque así como no quiso entrar en la misma con los sentidos y la consciencia física amortiguada por el vino narcotizado, tampoco quería terminarla con los sentidos y la conciencia física amortiguados por el fallo absoluto de su poder de vida. Así pues, aceptó lo que de momento restauró el equilibrio físico, necesario para pensar y hablar. Y, por ello, inmediatamente pasó a «gustar la muerte para todo hombre». Porque las dos últimas «palabras» del Salvador se suceden ahora rápidamente; primero, la que en alta voz expresó que la obra que le había sido encomendada, por lo que se refería a su Pasión, había sido «consumada» (Juan), y luego las palabras del Salmo 31:5, en que encomendó su espíritu a las manos del Padre (Lucas). Los intentos de hacer comentarios sólo podrían debilitar los pensamientos solemnes que despiertan las palabras. Con todo, deben hacerse notar algunos puntos para nuestra enseñanza. Su último grito «en alta voz» no fue como el de un moribundo. Marcos hace notar que este «gran grito» hizo una impresión profunda en el centurión (Marcos 15:39). En el lenguaje de un himno cristiano primitivo, no fue la muerte la que se acercó a Cristo, sino Cristo a la muerte.[43] Cristo fue al encuentro de la muerte no como vencido sino como vencedor. Y esto era también parte de su obra, y por nosotros, ahora, el comienzo de su triunfo. Y con esto está de acuerdo la peculiar expresión de Juan: que Él, «habiendo inclinado la cabeza, entregó su espíritu» (*τὸ πνεῦμα*).

Y no deberíamos dejar de notar las peculiaridades de su última «palabra». El «Dios mío» de la cuarta palabra había pasado a ser el «Padre» de la

43. «... En pessima, non tu pervenis ad Christum, sed Christus pervenit ad te, cui licuit sine morte mori» (Sedulius).

comunión consciente. Y, con todo, ni en el original hebreo de este salmo ni en la traducción griega de la Septuaginta aparece la palabra «Padre». Además, en la traducción de la Septuaginta del texto hebreo esta palabra expresiva de entregar —encomendar— está en el tiempo futuro; y en los labios de nuestro Señor está en el tiempo presente (en los mejores manuscritos). Y la palabra, en su sentido del Nuevo Testamento, significa no meramente encomendar: es depositar, entregar para que sea guardado.[44] El que al morir —o más bien, al ir al encuentro de la muerte— Él escogiera y adaptara estas palabras, es algo por lo que la Iglesia debe estarle profundamente agradecida. Él las dijo *para* su pueblo en un doble sentido: en favor suyo, a fin de que ellos pudieran decirlas; y para ellos, para que ellos pudieran también repetirlas después de Él. ¡Cuántos son los que han reposado su cabeza en esta almohada al ir al descanso eterno! Fueron las últimas palabras de Policarpo, de Bernardo, de Huss, de Lutero y de Melanchthon. Y son también para nosotros las palabras de despedida más dulces posibles. Y en «el Espíritu» que Él había encomendado a Dios, Él desciende ahora al Hades y «predica a los espíritus encarcelados» (1ª Pedro 3:18, 19). Pero tras este gran misterio se cerraron las dobles puertas de bronce que sólo podía abrir la mano del Vencedor.

Y ahora la Naturaleza entera se estremeció, pues su Sol se había puesto. No podemos hacer más que seguir el rápido perfil del relato evangélico. Lo primero que se nos dice es que el velo del Templo se rasgó en dos, de arriba abajo; lo segundo, el terremoto de la tierra, tal que las rocas se partieron y se abrieron los sepulcros. Aunque muchos escritores han considerado esto como una indicación de sucesión cronológica estricta, no hay nada en el texto que nos obligue a sacar esta conclusión. Así, en tanto que el rasgarse el velo es consignado primero, siendo la prueba más significativa para Israel, el hecho puede haber estado en relación con el terremoto, aunque éste solo es dudoso que pudiera haber sido causa de que se rasgara un velo tan grueso de arriba abajo. Incluso esta última circunstancia tiene su significación. Que alguna gran catástrofe, presagiando la destrucción inminente del Templo, había ocurrido para este tiempo, lo confirman no menos de cuatro testimonios independientes entre sí: Tácito (Hist. v. 13), Josefo (Guerr. Jud. vi. 5, 3) y el Talmud (Jer. Yoma 43 *c*; Yoma 39 *b*), así como la tradición cristiana más primitiva.[45] Los más importantes son los del Talmud y Josefo. Este

44. Compárese el uso del verbo παρατίθημι con pasajes como Lucas 12:48; Hechos 14:23; 20:32; 1ª Timoteo 1:18; 2ª Timoteo 2:2.

45. Así en el Evangelio según los Hebreos, del que cita Jerónimo (en Mateo 27:51, en una carta a Hedibia) en el sentido de que el enorme dintel del Templo se partió y cayó. Jerónimo relaciona el hecho del rasgarse el velo con esto, lo cual es una inferencia plausible.

último habla de la misteriosa extinción de la luz del centro y principal del candelero de oro, cuarenta años antes de la destrucción del Templo; y tanto él como el Talmud refieren la apertura sobrenatural espontánea de las grandes puertas del Templo que habían sido previamente cerradas, lo cual fue considerado como un portento presagiando la inminente destrucción del Templo. No podemos dudar de que algún hecho histórico tiene que hallarse al fondo de una tradición tan peculiar y extendida, y nos parece que tenemos aquí una versión desfigurada del hecho de que se rasgara el velo del Templo (o de su informe) en el momento de la crucifixión de Cristo.[46]

Pero incluso si el desgarro del velo del Templo hubiera comenzado con el terremoto, según el Evangelio a los Hebreos, al romperse el dintel, no bastaría esto para explicar el hecho. Según la tradición judaica, había, en realidad, dos velos a la entrada del Lugar Santísimo (Yoma v. 1). El Talmud explica esto a base de que no se sabía si en el Templo anterior el velo había sido colgado dentro o fuera de la entrada, y si la porción de espacio correspondiente a la pared se hallaba en el Lugar Santo o el Santísimo (Yoma 51 *b*). Así pues, según Maimónides (Hilkh. Beth haBech, iv. 2, ed. Amst., vol. iii., p. 149 *b*), no había ninguna pared entre el Lugar Santo y el Santísimo, sino que el espacio de un codo, asignado al mismo en el primer Templo, se hallaba desocupado, y colgaba un velo en el lado del Lugar Santo y otro en el del Lugar Santísimo. Según un relato que data de los tiempos del Templo, se hacían dos velos nuevos cada año (Yoma 54 *a*; Kethub. 106 *a*; Sheqal. viii. 5). Los velos ante el Lugar Santísimo tenían enormes dimensiones y grosor, y requerían hasta 300 sacerdotes para manejarlos, todo lo cual es evidentemente exagerado. Si el velo tiene el tamaño presentado por el Talmud, y está formado a base de retazos cuadrados unidos como se afirma en el mismo, puede explicarse que el terremoto haya contribuido a iniciar su desgarro.

En realidad, todo parece indicar que, aunque el terremoto puede proporcionar la base física, el velo fue rasgado —sea dicho con reverencia— por la mano de Dios. Según consideramos, puede haber sido al tiempo en que, a la hora del sacrificio de la tarde, los sacerdotes que oficiaban entraron en el Lugar Santo, o bien para quemar incienso, o hacer otro servicio sagrado. El que hubiera ante ellos, no un ángel (Gabriel), como había visto el anciano

46. Hay una historia referida en la tradición judaica (Gitt, 56 *b*, hacia la mitad; Ber. R. 10; Vayyik. R. 22 y en otros lugares) que habla, entre otras atrocidades, de que «Tito el malvado» había penetrado en el Santuario y rasgado el velo del Lugar Santísimo con su espada, y que del velo manó sangre. Menciono la leyenda para expresar mi protesta del uso que han hecho de la misma varios escritores judíos, adaptándola con fines controversiales.

Zacarías al comienzo de esta historia, sino el velo del Lugar Santísimo rasgado de arriba abajo —más allá del cual no se podía ver nada— y colgando en dos de sus ataduras, tenía que considerarse un terrible presagio, que pronto sería conocido de modo público, y que tiene que haber sido preservado de una forma u otra por la tradición. Y tienen que haber entendido que significaba que la propia mano de Dios había rasgado el velo, y con esto dejado desierto y abierto de par en par el Lugar Santísimo, en que había residido durante tanto tiempo, en las tinieblas misteriosas, iluminadas sólo una vez al año por el resplandor del incensario del que hacía expiación por los pecados del pueblo.[47]

Hubo aún otras señales. En el terremoto las rocas se partieron y las tumbas se abrieron. Esto ocurrió cuando Cristo descendió al Hades. Y cuando Él ascendió al tercer día, fue con los santos victoriosos que habían abandonado aquellas tumbas abiertas. A muchos en la Santa Ciudad, en aquel día memorable para siempre, y en la semana que siguió, se les aparecieron los cuerpos de aquellos santos que habían caído en el sueño en la dulce esperanza de aquello que ahora había pasado a ser realidad.[48]

Pero en aquellos que estaban bajo la cruz o cerca de ella, todo lo que presenciaron produjo la impresión más profunda y duradera. Entre ellos podemos hacer notar especialmente el centurión a cuyo mando estaban los soldados. Sólo podía haber llegado a una conclusión en su mente. No podemos dudar que fue el resultado de la impresión que había causado en su corazón y su conciencia que Jesús no era lo que habían descrito sus enemigos enfurecidos, los judíos. Era lo que Él mismo había dicho, lo que su comportamiento en la cruz y su muerte atestiguaban: «justo», y por tanto «el Hijo de Dios». De esto falta sólo un paso a la lealtad personal a Él, y, como se ha sugerido previamente, es posible que le debamos algunos de los detalles que sólo ha preservado Lucas.

Para la Pascua el día no era muy largo aún y ahora ya abocaba a la «tarde del sábado». En general, la Ley ordenaba que el cuerpo de un criminal no debía dejarse colgando sin enterrar toda la noche (Deuteronomio 21:23;

47. Este fenómeno es posible que explique la conversión temprana de tantos sacerdotes, según se registra en Hechos 6:7.

48. Es difícil expresarse dogmáticamente sobre el carácter preciso de Mateo 27:52, 53. ¿Significa que estaban vestidos realmente con el cuerpo de resurrección, o bien con el cuerpo que habían tenido previamente, o bien que muchos santos del Hades se habían aparecido a aquellos que los amaban, y con ellos habían esperado el Reino, en las formas que los habían conocido? Sabemos demasiado poco a estos respectos, entre el otro mundo y el presente, y el modo en que los que han partido pueden comunicarse con los que están aquí, para aventurarnos a una afirmación precisa, especialmente cuando tenemos en cuenta las circunstancias únicas de aquella ocasión.

comp. Jos. Guerr. iv. 5, 2). Quizás en circunstancias ordinarias los judíos no habrían apelado con tanta confianza a Pilato como para pedirle[49] que acortara los sufrimientos de los que estaban en la cruz, puesto que el castigo de crucifixión, a veces, no duraba horas, sino días, hasta que llegaba la muerte. Pero aquí había una razón especial. El sábado que estaba llegando era un «gran día» —era a la vez sábado y el segundo día pascual, lo que le hacía en todos los aspectos tan sagrado como el primero; es más, hasta más sagrado aún, puesto que las llamadas ofrendas de las gavillas eran ofrecidas al Señor—. Y lo que los judíos propusieron a Pilato fue, realmente, un acortamiento, pero no en el sentido de una mitigación del castigo. Algunas veces se añadía al castigo de la crucifixión el de fractura de huesos (*crurifragium*, σκελοκοπία) por medio de un garrote o martillo. Esto, de por sí, no habría causado la muerte, pero a la rotura de los huesos siempre se añadía un golpe de *gracia* con una espada o lanza, golpe (*perforatio* o *percussio sub alas)* que inmediatamente ponía fin a lo que quedaba de vida.[50] Así el «quebrantamiento de los huesos» era una especie de castigo añadido, a modo de compensación por el acortamiento debido al golpe final que seguía.

Sería injusto suponer que, en su ansiedad por cumplir a la letra la Ley sobre el entierro en la víspera del gran sábado, los judíos habían procurado intensificar los sufrimientos de Jesús. El texto no lo indica; y sólo podían haberlo pedido para el golpe final que era infligido de modo regular después de la fractura. La ironía de su puntillo por cumplir la letra de la Ley sobre el entierro y el gran sábado, por parte de los que habían traicionado y crucificado a su Mesías, en el primer día de la Pascua ya es suficiente sin tener que añadir elementos ficticios. Juan, que quizá dejó la cruz inmediatamente después de la muerte de Cristo, nos informa de la circunstancia. Tal vez fue cuando habló con José de Arimatea, con Nicodemo o con las dos Marías, respecto a las medidas para enterrar al Cristo, que se enteró de la delegación judía enviada a Pilato, la siguió al Pretorio, y luego observó lo que ocurría en el Gólgota. Nos informa que Pilato accedió a la petición judía, y dio instrucciones para el *crurifragium*, y permiso para que se quitaran los cuerpos muertos, que de otro modo habrían colgado hasta su putrefacción y destrucción por las aves de presa. Pero Juan nos cuenta también lo que él evidentemente consideró como un gran prodigio, de modo que empeña su palabra en la afirmación de la veracidad de lo que dice, que

49. *ἠρώτησαν*, le «pidieron» (Juan 19:31).
50. Comp. Friedlieb, Archaeol. d. Leidensgesch., pp. 163-168; pero especialmente Nebe, u.s., ii., pp. 394, 395.

él presenció como testigo ocular, fundando en ello la apelación a la fe de aquellos a los que va dirigido su Evangelio. Esto es, que ciertas «cosas sucedieron para que la Escritura se cumpliese», o, puesto de otra manera, por medio de las cuales fue cumplida la Escritura. Estas cosas son dos en número, a las cuales hay que añadir un tercer fenómeno no menos notable. Porque, primero, cuando en el *crurifragium* los soldados habían quebrado los huesos de los dos malhechores, y luego fueron a la cruz de Jesús, hallaron que Él ya había muerto, de modo que «no le quebraron» las piernas, o sea, «no se le quebró ningún hueso». Si hubiera sido de otra manera, la Escritura respecto al cordero pascual (Éxodo 12:46; Números 9:12), así como la que se refiere al Siervo sufrido y justo de Jehová (Salmo 34:20), no se habría cumplido. En Cristo solamente se combinan estas dos ideas del cordero pascual y el Siervo sufrido y justo de Jehová en una unidad y cumplen en su sentido más elevado. Y cuando, por la extraña concurrencia de las circunstancias, «sucedió» que, contra lo que podría haberse esperado, «ningún hueso suyo fue quebrado», este hecho externo sirvió como dedo indicador de que las predicciones fueron cumplidas en Él.

No menos notable es el segundo hecho. Si se habían presentado en la cruz de Cristo estas dos ideas fundamentales en la descripción profética de la obra del Mesías: el cumplimiento del sacrificio pascual, que, como el del Pacto, se hallaba en la base de todos los sacrificios, y el cumplimiento del ideal de Siervo justo de Dios, sufriendo en un modo que odiaba a Dios, y, con todo, proclamando y realizando su Reino, queda una tercera verdad para ser mostrada. No era en relación con el carácter, sino con los efectos, de la obra de Cristo: su recepción tanto en el presente como en el futuro. Esto había sido indicado en las profecías de Zacarías (12:10), que predijo que, en el día de la liberación final y conversión nacional de Israel, Dios derramaría el espíritu de gracia y de suplicación, y cuando «ellos mirarían al que habían atravesado», les sería concedido el espíritu de verdadero arrepentimiento, tanto nacional como individualmente. La aplicación de esto a Cristo es tanto más sorprendente porque incluso el Talmud refiere esta profecía al Mesías (Sukk. 52 *a*). Y tal como las dos ideas mencionadas realmente se aplicaban a Cristo, tanto en su rechazo como en su retorno futuro (Apocalipsis 1:7), también otra extraña ocurrencia histórica en su crucifixión una vez más la señala como el cumplimiento de la profecía de la Escritura. Porque aunque los soldados, al hallar a Cristo muerto, no le rompieron ningún hueso, sin embargo, como era necesario asegurarse de su muerte, uno de ellos, con una lanza, atravesó su costado, causándole una herida tan profunda que Tomás pudo después meter su mano en el costado (Juan 20:27).

Y con estos dos fenómenos antes mencionados (ningún hueso quebrantado, y costado abierto por la lanza) cumpliendo las Escrituras, se asoció todavía un tercero, simbólico de los dos anteriores. Cuando el soldado abrió el costado del Cristo fallecido, «salió al instante sangre y agua». Algunos han pensado[51] que había una causa física para ello, y que Cristo había muerto literalmente con el corazón partido, por lo que cuando la lanza atravesó primero el pulmón lleno de sangre, y luego el pericardio lleno de líquido seroso, fluyó de la herida esta doble corriente. En estos casos, la lección sería que «el escarnio había quebrantado su corazón» (Salmo 69:20).[52] Pero no podemos creer que Juan pudiera haber deseado transmitir esto sin presentarlo de modo bien claro, asumiendo que sus lectores tendrían idea de un fenómeno oscuro y científicamente dudoso. En consecuencia, más bien creemos que para Juan, como para la mayoría de nosotros, el significado del hecho se halla en que del cuerpo de Jesús, una vez muerto, salió sangre y agua, o sea, que la corrupción *no* había empezado en Él. Así habría el significado simbólico transmitido por el agua (del pericardio) y la sangre (del corazón); un simbolismo cierto si la corrupción no tenía potestad sobre Él, si en la muerte no era muerto, si había vencido a la muerte y la corrupción y en este sentido había cumplido el ideal profético de no ver corrupción, (Salmo 16:10). Es en este significado simbólico del fluir agua y sangre de su costado abierto sobre el cual el evangelista insiste en su Epístola (1ª Juan 5:6), y el cristiano reflexivo debe ver su expresión eterna en el simbolismo de los dos sacramentos. Porque los dos sacramentos significan que Cristo ha venido; que la muerte y la corrupción no tenían poder sobre aquel que había sido crucificado por nosotros y nos había amado hasta la muerte con su corazón quebrantado; y que vivía por nosotros con el poder perdonador y purificador de su sacrificio ofrecido.

Con todo, queda aún por consignar otra escena. Tanto si fue antes de la delegación judaica al gobernador romano o después, se le hizo a Pilato otra extraña súplica. Era de una persona al parecer bien conocida, un hombre no sólo de riqueza y reputación (Mateo), sino cuyo porte noble (εὐσχήμων, Marcos 15:43) correspondía a su condición social, y que era conocido como

51. Así, con varias modificaciones que no hemos de detallar, Gruner (Comment. Antiq. Med. de Jesu Christi Morte, Hal. 1805), que consideraba a Jesús como no muerto del todo cuando se le abrió el costado con la lanza, y otros intérpretes (Stroud, etc.).

52. La explicación científica más satisfactoria la da el Rev. S. Haughton M.D., reproducida en el Speaker's Commentary sobre 1ª Juan, pp. 349, 350. Demuestra que este fenómeno ocurriría, pero sólo si una persona que hubiera sido crucificada muriera por una ruptura del corazón.

un hombre justo y bueno (Lucas). José de Arimatea era un miembro del Sanedrín[53] que no había consentido ni en el consejo ni el acto de sus colegas. Tiene que haber sido conocido de modo general que era uno de los que «esperaban el Reino de Dios». Pero había avanzado más allá de lo que indica esta expresión. Aunque en secreto, por miedo de los judíos (Juan), era un discípulo de Jesús. Es en contraste con este «temor» que Marcos nos diga que, «habiéndose armado de valor» τολμήσας, «fue a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús». Así, bajo circunstancias en extremo improbables y desfavorables, su temor se convirtió en osadía, y él, que por miedo de los judíos se había abstenido de hacer confesión abierta y franca de su discipulado durante la vida de Jesús, no sólo profesó serlo del Cristo crucificado,[54] sino que dio el paso atrevido y decidido ante los judíos y los gentiles en relación con ello. Así la prueba da lugar a la fe, y el viento que apaga una llama débil expuesta fuera, levanta una hoguera ardiente dentro, aunque no se ve durante un tiempo. José de Arimatea, un discípulo que ya no era secreto, sino atrevido en la confesión de su amor reverente, mostraría al cuerpo muerto de su Maestro toda veneración. Y la concurrencia de circunstancias ordenadas divinamente, no sólo ayudó a su piadoso propósito, sino que le dio una significación simbólica más profunda. Era el viernes por la tarde, y el sábado se estaba acercando.[55] No se podía perder tiempo si había que hacer los honores debidos al cuerpo sagrado. Pilato se lo dio a José de Arimatea. Esto estaba dentro de su autoridad, y era un favor concedido a veces en circunstancias equivalentes.[56] Pero hay dos cosas que tienen que haber causado una poderosa impresión en el gobernador romano y profundizado sus pensamientos anteriores sobre Jesús: primero, que la muerte en la cruz hubiera tenido lugar tan rápidamente, una circunstancia sobre la cual él había interrogado personalmente al centurión (Marcos), y luego la osada petición de un hombre como José de Arimatea.[57] ¿O bien el centurión había

53. Tomado en relación con Lucas 23:51, éste es probablemente el significado de βουλευτής. De otro modo le habríamos considerado más bien como miembro del «Consejo de los Sacerdotes» (*Beth Din shel Kohanim*, Kethub. i. 5), que se reunía en lo que antiguamente se llamaba la *Lishkath Bulvatin* (Cámara de los Consejeros) en el Templo (Jer. Yoma 38 *c*; Yoma 8 *b*). La palabra griega ha pasado al lenguaje rabínico como *Bulyutos*, y en otras modificaciones de la palabra.

54. Al mismo tiempo, creo que esto podía haber sido interpretado por los judíos, no en el sentido de su importancia real, sino más bien como un acto de *pietas* hacia el rabino de Nazaret, no ya de homenaje a la mesianidad de Jesús.

55. El ἡμέρα παρασκευῆς, en conexión con «el sábado» (Lucas 23:54), muestra que la expresión anterior se refiere «a la preparación» para el *sábado*, o sea el viernes.

56. Ver la prueba en Wetstein, *ad loc.*

57. La Arimatea de José es probablemente la moderna Er-Ram, a dos horas al norte de Jerusalén, en una colina cónica, algo al este de la carretera que lleva de Jerusalén a Nablus (Jos. Ant. viii. 12, 3) —la Armathaim de la Septuaginta—. La objeción de Keim (es imposible

expresado al gobernador algunos de sus sentimientos como el que halla expresión en sus palabras bajo la cruz: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios»?

La proximidad del sábado sagrado y la consiguiente necesidad de darse prisa, pueden haber sugerido o determinado la propuesta de José de dejar el cuerpo de Jesús en su propia tumba cavada en la roca,[58] en que nadie había sido puesto. El significado simbólico de esto es más marcado por no haber sido intencional el mostrarlo. Estos sepulcros excavados en la roca, y el modo en que se ponía el cadáver en ellos, han sido descritos plenamente en relación con el entierro de Lázaro (Libro IV, cap. XVI). Por tanto, podemos limitarnos a los pensamientos sagrados sobre lo que nos rodea. La cruz había sido bajada y colocada sobre el suelo; los clavos arrancados, y se habían soltado las cuerdas. José, con los que le ayudaban, «envolvió» el sagrado cuerpo «en un lienzo limpio de lino», y rápidamente lo llevó a la tumba excavada en la roca en un huerto cercano. Esta tumba o cueva (*Meartha)* tenía nichos (*Kukhin*), donde se ponía a los muertos. Se recordará que a la entrada de la «tumba» —y dentro de la roca— había un pequeño patio de unos nueve pies en cuadro, en que corrientemente se ponía el féretro, y sus portadores se reunían para pronunciar el último oficio de los muertos. Allí se supone que José había llevado el cuerpo sagrado, y luego tuvo lugar la última escena. Porque ahora, otro, cuya historia, posición y espíritu eran semejantes a las de José, hace su aparición. La misma ley espiritual que había traído a José a la confesión abierta, ahora constriñó la confesión de otro miembro del Sanedrín: Nicodemo. Y recordemos que al principio, por temor de ser descubierto, Nicodemo había acudido a Jesús de noche y, trepidando, había hecho una sugerencia ante sus colegas, no ya en favor de Cristo, sino subrayando que, incluso en su caso, había que cumplir la ley y hacer justicia (Juan 7:50). Ahora viene trayendo un «compuesto de mirra y de áloe» (Juan 19:39), una mezcla fragante bien conocida entre los judíos, utilizada para ungir o enterrar.

Era en el «patio» de la tumba que tuvo lugar este embalsamamiento apresurado, si se le puede llamar así. No parece haber tomado parte en él ninguno

---

entrar en detalles) no tiene aplicación (comp. su «Jesu von Naz.», iii., p. 516). Es una de las evidencias no buscadas de Lucas el que describa la ciudad como perteneciente a Judea. Porque si bien Ramá en el monte Efraín originalmente había pertenecido a Samaria, después fue separada de ella y unida a la provincia de Judea (comp. 1º Macabeos 10:38; 11:28, 34).

58. Meyer considera la afirmación de Mateo en este sentido (27:60) como incompatible con los datos de Juan 19:42. No veo incompatibilidad ni me parece fatal esta omisión para el hecho de que la tumba era de José. El relato de Juan se concentra en el acto de la sepultura, no en los accesorios. El prof. Westcott cree que Juan 19:41 implica que «el sepulcro en que el Señor fue puesto no había sido escogido como su lugar de descanso definitivo». Pero no veo evidencia de esto tampoco.

de los antiguos discípulos de Cristo. Juan puede haber ido a dar las nuevas y a consolar a la Virgen-Madre; los otros también, que lo habían «mirado todo de lejos», parece que se habían ido. Sólo unos pocos fieles (según Lucas), entre ellos, de modo notable, María Magdalena y la otra María, la madre de José, se hallaban cerca de la tumba, observando desde cierta distancia dónde y cómo ponían el cuerpo de Jesús. No habría sido en conformidad con las costumbres judías que estas mujeres se hubieran mezclado con los dos miembros del Sanedrín y sus ayudantes. Desde el lugar en que se hallaban sólo podían tener una idea vaga de lo que estaba pasando dentro del patio, y esto puede explicar el que, a su regreso, ellas «prepararon especias y ungüentos» (Lucas), para hacer honores más plenos al muerto, lo cual esperaban realizar una vez hubiera pasado el sábado.[59] Porque —y esto es de la mayor importancia que lo recordemos— la prisa caracterizó todo lo que se hizo. Parece que el «sudario limpio de lino» con que fue envuelto el cuerpo, ahora fue rasgado en «tiras», y que los miembros del cadáver uno a uno fueron envueltos con ellas,[60] sin duda entre capas de mirra y áloe, en tanto que la cabeza fue envuelta con sudario. Y así le dejaron en reposo en el nicho de la tumba nueva excavada en la roca. Y cuando fueron, corrieron la «gran piedra», como era costumbre —la *golel*—, que cerraba la entrada de la tumba (Sanh. 47 *b*), probablemente apoyando contra ella como refuerzo otra piedra más pequeña, la llamada *dopheq* (Ohai. ii. 4). Sería en el punto en que una piedra era arrimada a la otra que el día siguiente, el sábado —a pesar de serlo—, las autoridades judías pusieron su sello, para que se hiciera aparente todo posible intento de perturbar la situación y estado de la tumba.[61]

. . . .

59. Juan calcula que habría unas 100 *litras*. Esto se referiría con toda probabilidad a libras romanas, lo cual es una gran cantidad, pero no objetable, por ser razonable. Un siervo podía llevarla, y no se dice que había que usarla toda en una sepultura. Pero puede entenderse también la expresión (λίτρας) considerando que las *litras* indicaban, no peso, sino una *moneda*. En este sentido la palabra *litra* equivale a unos 100 denarios, en cuyo caso serían unas 250 libras esterlinas; pero a veces se refiere a 4 dracmas, y entonces serían unas doce libras (comp. Herzfeld, Handelsgesch., p. 181). Pero la dificultad lingüística es grande y la objeción al peso de las especias no es importante. En cuanto a las especias usadas, ver Libro IV, cap. XVI (entierro de Lázaro). En tiempos más tardíos había una rúbrica regular y oraciones con simbolismo cabalístico (ver Perles, Leichenfeierlick., p. 11, nota 12). Sin duda las heridas de nuestro Señor serían previamente lavadas de sangre y coágulos.

60. Los Sinópticos registran que el cuerpo de Jesús fue «envuelto» en un «lienzo de lino»; Juan nos dice que fue «envuelto en lienzos con especias aromáticas», las que Nicodemo había traído; indudablemente, los lienzos o tiras que fueron hallados en la tumba vacía, y al lado «el sudario» (*soudarion*) para la cabeza. He procurado combinar el relato de los Sinópticos y el de Juan en un relato continuo.

61. Debo hacer constar que hay dificultades sobre este punto. Véase más adelante y en el capítulo siguiente.

«Es probable que durante este tiempo una muchedumbre ruidosa se estuviera preparando para seguir a los delegados del Sanedrín a la ceremonia de cortar la gavilla de la Pascua. La Ley decía que "había que traer una gavilla [literalmente el Omer] con las primicias de la cosecha al sacerdote, y él tenía que agitar la gavilla delante de Jehová, para que fuera aceptada". Esta gavilla de Pascua era recogida en público la tarde anterior al día que era ofrecida, y era para presenciar esta ceremonia que la muchedumbre se reunía alrededor de los ancianos. Ya había sido señalado en el día 14 de Nisán el lugar en que había de ser recogida esta gavilla, atando los manojos cuando todavía estaban *in situ*; la cebada había de ser cortada, según la costumbre, en el soleado valle de Ashes, al otro lado del Cedrón. Cuando llegaba el momento de cortar la gavilla, esto es, al atardecer del 15 de Nisán, aunque fuera sábado, al ponerse el sol, tres hombres, cada uno con una hoz y un cesto, emprendían la tarea. Para destacar claramente lo distintivo de la ceremonia, hacían primero a los presentes, tres veces, cada una de estas preguntas: "¿Se ha puesto el sol?" "¿Con esta hoz?" "¿En el cesto?" "¿Este sábado? (o primer día de Pascua)". Y, finalmente, "¿Voy a segar?" Habiendo recibido cada vez una respuesta afirmativa, cortaban cebada hasta la cantidad de un efa. Éste no es el lugar para seguir describiendo la ceremonia: cómo se trillaba el grano, se secaba, molía, y un omer de harina, mezclado con aceite e incienso, era agitado delante del Señor en el Templo en el segundo día de Pascua (o sea el 16 de Nisán). Pero cuando empezaba esta comitiva festiva, en medio de ruidosas demostraciones, unos pocos amigos regresaban de una tumba en que habían dejado a su Maestro reposando. El contraste es vívido y sugestivo. Y, con todo, no era en el Templo, en las manos del sacerdote, sino en el silencio de esta tumba, en un huerto, que era presentado al Señor el primer omer de la nueva harina pascual.»

. . . .

«Al día siguiente, que es después de la Preparación, se reunieron los principales sacerdotes y los fariseos ante Pilato, diciendo: Señor, nos acordamos que aquel engañador dijo, viviendo aún: Después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, y lo hurten, y digan al pueblo: Resucitó de entre los muertos. Y el último engaño será peor que el primero. Y Pilato les dijo: Ahí tenéis una guardia; id, aseguradlo como sabéis. Entonces ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra, estando la guardia con ellos.»

. . . .

Pero ¿había realmente necesidad de ello? Los que habían pasado lo que quedaba de la luz del día preparando especias con que ungir el cuerpo de Cristo, ¿estaban esperando que alguien quitaría el cuerpo, o bien, en su pena, se acordaban incluso de su palabra: «Resucitaré»? Pero en aquel sábado santo, cuando los miembros del Sanedrín estaban pensando en la forma de tener seguro el cuerpo muerto de Cristo, ¿cuáles eran los pensamientos de José de Arimatea y de Nicodemo, de Pedro y Juan, de los otros discípulos y, especialmente, de las mujeres que le amaban y que esperaban los primeros rayos del alba del domingo de Pascua para hacerle su último servicio de amor? ¿Cuáles eran los pensamientos que ellos tenían acerca de Dios —sobre Cristo—; qué pensaban acerca de las palabras que Él había dicho, los hechos que había obrado, la salvación que había venido a traer, y el Reino de los cielos que había de abrir para todos los creyentes?

Tras Él se habían cerrado las puertas del Hades; pero era sobre ellos, más bien que sobre Él, que habían caído las sombras de muerte. Con todo, le amaban todavía, y el amor es más fuerte que la muerte.

XVI

Sobre la resurrección de Cristo de entre los muertos

La historia de la vida de Cristo sobre la tierra termina con un milagro tan grande como su comienzo. Se puede decir que el uno proyecta luz sobre el otro. Si Él era lo que los Evangelios dicen que era, tiene que haber nacido de una virgen, sin pecado, y ha de haber resucitado de los muertos. Si la historia de su nacimiento es cierta, podemos creer la de su resurrección; si la de su resurrección es verdadera, podemos creer la de su nacimiento. Dada la naturaleza de las cosas, para la de este último no se podía dar una prueba histórica, estricta; y, dada la naturaleza de las cosas, su resurrección exigía y era capaz de recibir la evidencia histórica más plena. Si ésta existe, es la piedra clave del arco; el nacimiento milagroso pasa a ser prácticamente un postulado necesario, y Jesús es el Cristo en el pleno sentido de los Evangelios. Y, no obstante, hacemos notar, como otro paralelo entre el relato del nacimiento milagroso y el de la resurrección, la ausencia total de detalles con respecto a los sucesos en sí. Si esta circunstancia puede tomarse como una evidencia indirecta de que no fueron legendarios, también nos impone el deber de observar el silencio reverente, tan apropiado al caso, y no hacer intrusión más allá del sendero que el evangelio ha abierto para que andemos por él.

Este sendero es bastante estrecho y, en algunos puntos, escabroso; no, ciertamente, en cuanto al gran acontecimiento en sí, ni en cuanto a sus rasgos sobresalientes, sino en cuanto a los detalles pequeños. Y, aquí, de nuevo

aparecen nuestras dificultades, no ya como resultado de desacuerdos reales, sino por la ausencia de una identidad completa entre ellos. Gran parte de ello es debido al carácter del suceso narrado, en parte a lo incompleto de la información que poseían los narradores —de los cuales sólo uno fue estrictamente un testigo presencial—, pero, principalmente, a que en el punto central del interés de los diferentes narradores se hallaban aspectos distintos de las circunstancias relacionadas con la resurrección. Tanto Mateo como Lucas (Westcott) comprimen el relato hasta el punto que la «distinción de puntos de referencia en cuanto al tiempo» queda prácticamente borrada. Lucas parece introducir dentro de lo ocurrido en la noche del domingo lo que él mismo nos dice que sucedió en cuarenta días (Hechos 1:3). Su relato o informe es de modo preeminente el de la evidencia de la resurrección centrada en Jerusalén; el de Mateo, de modo preeminente en Galilea. Con todo, cada uno implica y corrobora los hechos del otro.[1] En general, hemos de recordar que los evangelistas —y después san Pablo— no se interesan tanto en narrar toda la *historia* de la resurrección como en proporcionar la evidencia de la misma. Y aquí lo que es distintivo de cada uno es característico también de su punto de vista especial. Mateo describe la impresión de la plena evidencia de aquella mañana de Pascua sobre amigo y enemigo, y luego nos lleva deprisa, desde el Jerusalén tinto con la sangre de Cristo, otra vez al dulce lago y al bendito monte donde Él habló antes. Es como si anhelara verificar al Cristo resucitado en las escenas en que había aprendido a conocerle. Marcos, que es mucho más breve, no sólo da un mero sumario,[2] sino que, si uno pudiera usar la expresión, lo cuenta desde el seno de la familia de Jerusalén, desde el hogar de su madre María (Hechos 12:12). Lucas parece haber hecho una investigación más plena de todos los hechos de la resurrección, y su relato podría muy bien inscribirse como «Día de Pascua en Jerusalén». Juan pinta las escenas que —durante los cuarenta días, fuera en Jerusalén o en Galilea— eran más significativas y provechosas en enseñanza en la triple lección de su Evangelio: que Jesús era el Cristo; que

1. El lector que desee estudiar este punto con mayor detalle puede hacerlo en el admirable análisis del canón. Westcott en sus notas de prefacio a Juan cap. 20. Al mismo tiempo, expreso respetuosamente mi desacuerdo con algunas de sus ordenaciones de los sucesos relacionados con la resurrección (u.s., p. 288 *a*).

2. Puedo afirmar aquí que acepto que la porción final de Marcos (16:9-20) es genuina. Si en su base interna hay que admitir que da la impresión de un postscriptum, por otra parte, sin la sección, queda como un documento mutilado. No es el punto apropiado aquí para una discusión sobre la autenticidad de estos versículos. El lector puede leer la «Revised Version of the first three Gospels», del canón. Cook, pp. 120-125, y en especial la obra maestra del decano Burgon sobre «The last twelve verses of the Gospel according to St. Mark». Se trata de un problema difícil.

era el Hijo de Dios, y que, creyendo, tenemos vida en su nombre. Finalmente, Pablo —uno nacido fuera de tiempo— muestra el testimonio de los testigos principales del hecho, una especie de culminación ascendente (1ª Corintios 15:4-8). Y esto, de modo más efectivo, porque él se da cuenta bien clara de las dificultades e importancia de la cuestión, y se ha esforzado por conocer bien todos los hechos del caso.

La cuestión es de tal importancia, tanto en sí como con respecto a toda esta historia, que parece necesaria una discusión preliminar a la consideración de los relatos de los Evangelios, por breve e imperfecta que sea.

¿Qué pensamientos referentes al Cristo muerto llenan la mente de José de Arimatea, de Nicodemo y de los otros discípulos de Jesús, así como de los apóstoles y de las mujeres piadosas? Todos ellos creían que estaba muerto y que no había que esperar que se levantara otra vez de entre los muertos —por lo menos en el sentido en que aceptamos la palabra nosotros—. De esto había abundante evidencia a partir del momento de su muerte, en las especias para el entierro traídas por Nicodemo, en las preparadas por las mujeres (unas y otras con objeto de retrasar la corrupción), en la pena de las mujeres en la tumba vacía, en su suposición de que el cuerpo había sido quitado, en la perplejidad y comportamiento de los apóstoles, en las dudas de tantos y, en especial, en la afirmación expresa de Jesús: «Porque aún no habían entendido la Escritura, que era menester que él resucitase de los muertos» (Juan 20:9). Y la noticia en el Evangelio de Mateo (27:62-66) de que los miembros del Sanedrín habían adoptado precauciones contra la posibilidad de que intentaran robar el cuerpo, de modo que pudiera parecer que se había cumplido la predicción de Jesús de que resucitaría a los tres días[3] —que, por tanto, ellos conocían esta predicción, y la tomaron en el sentido literal—, esto hace resaltar más el comportamiento en sentido opuesto de los discípulos y su manifiesta falta de expectativa en una resurrección literal. Lo que los discípulos esperaban —quizá deseaban— no era un retorno en corporeidad glorificada de Cristo, sino su Segunda Venida en gloria a su Reino.

Pero si ellos le consideraban como realmente muerto y que no había de resucitar en el sentido literal, esto, evidentemente, no tenía ningún efecto práctico, no sólo por lo que se refería a sus sentimientos anteriores hacia

3. Tenemos que admitir que hay fuerza en algunas —aunque no todas— de las objeciones que presenta Meyer contra este incidente y otros. Pero hay que añadir que esto no invalida en modo alguno la verdad del relato. No podemos entrar de manera más profunda en la cuestión. (Ver más adelante, pp., 591, 592.)

Él, pero tampoco a su fe en Él como el Mesías prometido.[4] Esto se ve por la conducta de José y Nicodemo, por el modo de hablar de las mujeres y por el comportamiento en general de los apóstoles y los discípulos. Todo esto habría sido muy diferente si ellos hubieran considerado la muerte de Cristo, incluso en la cruz, como un hecho que desmintiera sus pretensiones mesiánicas.[5] Por el contrario, nos queda la impresión en la mente de que, aunque se hallaban en extremo afligidos por la pérdida de su Maestro y el triunfo aparente de sus enemigos (Marcos 16:10), sin embargo su muerte no les había atrapado inesperadamente, sino más bien la consideraban una necesidad interna y como un cumplimiento de su predicción tantas veces repetida. Y no podemos maravillarnos de esto, puesto que Él, a partir de la Transfiguración, se había esforzado, contra toda clase de resistencia suya, en imprimir en su mente el hecho de su traición y muerte. Él se había referido, ciertamente, a su resurrección, aunque en modo alguno con tanta frecuencia o claridad. Pero de esto, según sus ideas judaicas, podrían haberse formado una concepción muy diferente de la de una resurrección literal del cuerpo crucificado en un estado glorificado y, con todo, capaz de un intercambio terrestre como el que el Cristo resucitado tuvo luego con ellos. Y si se objeta a esto que, en un caso así, Cristo tendría que haberles enseñado claramente todo esto, basta contestar que no había necesidad de una enseñanza clara sobre este punto en aquel tiempo, que el suceso mismo pronto iba a enseñárselo, y mejor; que habría sido imposible enseñárselo realmente, excepto por medio del suceso; y que todo intento de hacerlo habría implicado una comunicación mucho más plena sobre este tema misterioso de la que, a juzgar por lo que nos cuenta la Escritura, se hallaba en el propósito de Cristo impartir en nuestro estado presente de fe y de expectativa. En consecuencia, desde su punto de vista, la predicción de Cristo había de referirse a la continuidad de su obra, su vindicación o alguna aparición suya, fuera desde el cielo o en la tierra —tal como la de los santos en Jerusalén después de la resurrección, o la de Elías en la creencia judía—, pero especialmente en su retorno en gloria; ciertamente, no a la resurrección tal como realmente ocurrió. El hecho en sí era por completo ajeno a las ideas judaicas, que abarcaban la continuidad del alma después de la muerte y la

4. La afirmación de los dos en el camino a Emaús (Lucas 24:21): «Pero nosotros esperábamos que Él era el que había de redimir a Israel», se refiere sólo al desengaño de sus esperanzas judaicas de un Reinado mesiánico presente.

5. No se puede suponer que el conjunto de sus ideas sobre su mesianidad en aquellas pocas horas hubiera sufrido un cambio completo y en una dirección filosófico-racionalista, ya que esto habría sido total y absolutamente ajeno a sus mentes y su historial.

resurrección final del cuerpo, pero no un estado de corporeidad espiritual, mucho menos bajo las condiciones como las que nos describen los Evangelios.[6] Elías, que es introducido constantemente en la tradición judía, nunca es representado como participando en comidas u ofreciendo su cuerpo para que lo toquen; es más, los ángeles que visitaron a Abraham se describen como haciendo ver que comen, pero que no comen en realidad.[7] Queda claro que los apóstoles no habían aprendido lo referente a la resurrección de Cristo ni de la Escritura —y esto prueba que los relatos no intentan mostrar el cumplimiento de una expectativa previa— ni de alguna predicción de Cristo a este efecto; aunque sin la una —y especialmente sin la otra— la tumba vacía no podría por sí sola haber obrado en ellos la convicción segura de la resurrección de Cristo.

Esto nos lleva a la cuestión real que tenemos entre manos. Como los apóstoles y otros creían, evidentemente, que Cristo estaba muerto y no esperaban su resurrección, y como el hecho de su muerte no era para ellos una objeción formidable a su carácter mesiánico —si es que lo era— en absoluto —tal que pudiera haberles inducido a inventar o imaginar una resurrección—, ¿cómo vamos a explicar la historia de la resurrección con todos sus detalles en los cuatro Evangelios y en san Pablo? Los detalles o «señales» tienen claramente por intención el ser *evidencias* para todos de la realidad de la resurrección, sin las cuales no habría sido creída; y, por tanto, su multiplicación y variedad tienen que ser consideradas como una indicación de que sin ellos habría habido dificultades numerosas e insuperables para creer en ella. De modo similar, el lenguaje de san Pablo (Gálatas 1:18) implica una investigación cuidadosa y minuciosa por su parte,[8] más racional por el hecho de que, además de las dificultades intrínsecas y las preconcepciones judaicas contra la misma, tienen que habérsele echado en cara objeciones frecuentes y tenaces a ella, haciendo ver lo ridícula que era

6. Pero incluso si la creencia en su resurrección hubiera sido un requisito en su fe —tal como con razón hace notar Keim—, esta demostración realista de ella no era lo que ellos habrían buscado. Herodes Antipas no fue a investigar la tumba del Bautista cuando creyó que había resucitado de los muertos; cuánto más los discípulos de Cristo se habrían quedado satisfechos con la evidencia, de mucho, menos realista y frecuente que la descrita en los Evangelios. Esta consideración muestra que no había motivo para inventar los detalles relacionados con la historia de la Resurrección.

7. Así Josefo (Ant. xi. 1, 2), y para mostrar que éste no era un punto de vista racionalista, Baba Mets. 65 *b*; Ber. R. 48. Una tradición más tardía (Tos. a B. Mets.; Bemidb. R. 10), en realidad parece admitir el comer literal, pero como viajeros representativos y en reconocimiento a la hospitalidad de Abraham. Onkelos simplemente lo traduce de modo literal, pero el Targum Pseudo-Jon. parece dejar el punto impreciso.

8. Esto lo transmite el uso del verbo *ἱστορέω*.

a los ojos de los filósofos eruditos y estudiosos griegos, que se burlaban de su predicación (Hechos 17:32).

De ahí que la pregunta que hemos de hacernos es ésta: Considerando su estado mental previo, y la ausencia de motivos, ¿cómo podemos explicar el cambio que tuvo lugar en la mentalidad de los discípulos con respecto a la resurrección? No puede haber la menor duda de que ellos creían, con una certidumbre absoluta, que la resurrección era un hecho histórico; más aún, que formaba la base y sustancia de toda su predicación del Reino; ni puede haber duda de que Pablo —hasta su conversión el enemigo acerbo de Cristo— estaba después plenamente persuadido de ella; ni tampoco —para dar un paso atrás— que el mismo Jesús la esperaba. Realmente, el mundo no habría sido convertido a un Cristo judío muerto, por más que sus discípulos íntimos hubieran continuado amándole en su recuerdo. Pero ¡ellos predicaban por todas partes, primero y por encima de todo, la resurrección de los muertos! En el lenguaje de Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana es también vuestra fe. Y somos hallados falsos testigos de Dios... y aún estáis en vuestros pecados» (1ª Corintios 15:14, 15, 17). Hemos de desechar lo que probablemente es causa de la objeción principal a la resurrección: su carácter milagroso. La objeción a los milagros en sí procede de un falso sobrenaturalismo, que busca el milagro en el *fiat* inmediato del Todopoderoso sin ningún enlace intermedio;[9] y, como ya se ha mostrado, esto implica un círculo vicioso, una *petitio principii*. Pero, después de todo, lo milagroso es sólo lo que para nosotros carece de precedentes y es incognoscible —un criterio muy estrecho sobre el que rehusar la investigación histórica—. Y el historiador *tiene* que dar cuenta del hecho indudable de que la resurrección fue la convicción personal fundamental de los apóstoles y los discípulos, la base de su predicación, y el apoyo final de su martirio. ¿Qué explicación, pues, podemos ofrecer a esto?

1. Podemos poner a un lado dos hipótesis, ahora prácticamente descartadas por todos, incluso en Alemania, y que probablemente nunca han sido consideradas seriamente en este país. Son, una, la de que fue un gran fraude por parte de los discípulos, que robaron el cuerpo de Jesús —respecto a la cual, como hace notar incluso Strauss, su falsedad es totalmente incompatible con su vida posterior de heroísmo y martirio—; y luego, otra, que Cristo no estaba realmente muerto cuando fue descendido de la cruz, y que luego

9. Todo el tema de los milagros requiere un tratamiento más pleno y claro del que ha recibido hasta ahora.

fue reavivado gradualmente. Sin mencionar los muchos absurdos que implica esta teoría,[10] lo que hace realmente —si es que exoneramos a los discípulos de complicidad— es achacar el fraude al mismo Cristo.

2. La otra única explicación digna de atención es la llamada «hipótesis de la visión»: que los apóstoles realmente creían en la resurrección, pero que eran meras visiones de Cristo lo que había inculcado en ellos esta creencia. Esta hipótesis ha sido modificada en varias formas. Según algunas, estas visiones eran el resultado de una imaginación excitada o de un estado mórbido del sistema nervioso. A esto, naturalmente, se puede hacer la objeción preliminar de que estas visiones presuponen una expectativa previa del suceso, algo que, como hemos visto, es lo opuesto a los hechos. Además, estas «hipótesis de la visión» en modo alguno están de acuerdo con los muchos detalles y circunstancias narrados en conexión con el Resucitado, al cual se describe como habiéndose aparecido no sólo a personas aisladas o en el retiro de una habitación, sino a muchos y en variadas circunstancias y formas, por lo que la idea de una mera visión se hace imposible. Además, las visiones de una imaginación exaltada no perdurarían ni llevarían a tales resultados; lo más probable es que pronto hubieran dado lugar a trastornos mentales o a depresión.

La «hipótesis de la visión» no mejora mucho si consideramos la supuesta visión como el resultado de la reflexión que los discípulos, convencidos de que el Mesías no podía permanecer muerto (y esto ya es contrario a los hechos), hubieran cavilado sobre ello hasta el punto de haberse persuadido de que tenía que resucitar y luego empezado a tener visiones del Resucitado.[11] Y tampoco se recomienda esta hipótesis a nuestra mente si tuviéramos que asumir que estas visiones habían sido enviadas directamente por

10. Por ejemplo, la de cómo podría haber ido a Emaús con los pies con una gran herida, y otras.

11. Este argumento podría ser trabajado de varias formas, y el relato de los Evangelios se podría considerar que representa la forma posterior que tomó la creencia en la Iglesia. Pero: *a*) el conjunto de la «hipótesis de la visión» es vago e irreal, y los escritores sagrados mismos muestran que conocían la diferencia entre visiones y apariciones reales; *b*) es imposible reconciliarlo con sucesos como los de Lucas 24:38-43 y Juan 21:13; y, si fuera posible más aún, el poner todos estos detalles a un lado como de una tradición posterior, para la cual no hay otra base que el deseo de reivindicar una visión; *c*) es incompatible con el estudio cuidadoso de san Pablo, el cual, como en muchas otras ocasiones, es aquí un importantísimo testigo. *d*) La teoría implica un manejo altamente arbitrario de los relatos de los Evangelios, como el decir que los apóstoles habrían regresado *inmediatamente* a Galilea, donde la vista de las escenas familiares habría encandilado en ellos este entusiasmo; que todas las noticias sobre el «tercer día» han de ser rechazadas, y así sucesivamente. *e*) Lo que era una creencia

Dios mismo,[12] para atestiguar el hecho de que Cristo vivía. Porque tenemos que tratar aquí con una serie de hechos que no pueden ser explicados de esta forma, tales como el que mostrara sus heridas; el que se ofreciera para que las tocaran; la orden de palparlo, para convencerles de su corporeidad real; el comer con los discípulos; la aparición junto al lago de Galilea y otras. Además, la «hipótesis de la visión» tiene que explicar los sucesos de la mañana de Pascua, y especialmente la tumba vacía, de la cual se había hecho rodar la gran piedra, y en la cual estaban las mismas prendas que había llevado en la muerte y que vieron los que entraron en ella. De hecho, un relato como el que es consignado por Lucas (24:38-43) por sí sólo hace imposible la «hipótesis de la visión». Se nos dice de modo expreso que la aparición del Cristo resucitado, en vez de ser esperada por los reunidos, los atemorizó, y que ellos creían que era espectral, ante lo cual Cristo tuvo que ganar su confianza, y ordenarles que le tocaran, porque «un espíritu no tiene carne y huesos, y como veis que yo tengo» (Lucas 24:39). Finalmente, ¿quién quitó el cuerpo de Cristo de la tumba? Seis semanas después, Pedro predicó la resurrección de Cristo en Jerusalén. Si los enemigos de Cristo

---

tan fundamental como la resurrección no podía tener origen en una visión ilusoria. Esto, como ha mostrado Keim, sería incompatible con la claridad y calma de la convicción y propósito firme de acción que fue su resultado. Además, ¿hemos de creer que el entusiasmo se había apoderado primero de las mujeres, luego de los apóstoles y así en adelante? Pero ¿cómo, en este caso, pueden creerlo los 500 de que habla Pablo? Es difícil que todos se hubieran contagiado de la misma manía. *f*) Una mera visión es impensable bajo tales circunstancias como una caminata a Emaús, la conversación con Tomás, con Pedro, etc. Además, es incompatible con el dar promesas tan definidas por parte del Cristo resucitado, como la de que les enviaría el Espíritu Santo, y con tales instrucciones como las de ir a evangelizar el mundo. *g*) Finalmente, como señala Keim, es incompatible con el hecho de que estas manifestaciones cesaran con la ascensión. ¡Tenemos ocho —o a lo más nueve— de estas manifestaciones en el curso de seis semanas, y luego, de repente, cesan de modo permanente! Esto no estaría de acuerdo con la teoría de visiones por parte de entusiastas exaltados. Pero ¿lo eran los apóstoles? ¿No nos damos cuenta, al leer los Evangelios, de que dejan en la mente de un lector imparcial exactamente la impresión opuesta?

12. Estos dos modos de explicar el relato de la resurrección —por medio de un fraude, y el de que Cristo, en realidad, no estaba muerto— ya fueron intentados por Celso hace 1.700 años, y el primero por los judíos, antes de esto incluso. Keim los ha sometido, modificados por diferentes defensores, a una crítica estricta, y, con aguda ironía, exhibe su completo absurdo. Con respecto a la suposición de fraude dice: «muestra que ni la más remota idea de la santa convicción de los apóstoles y los primeros cristianos ha penetrado en estos espíritus endurecidos». La objeción de que el Resucitado sólo se había manifestado a sus *amigos*, pero no ante enemigos, es también tan antigua como Celso. Prescinde del hecho, en conjunto, de que la revelación de Cristo no sustituye o pasa por alto la fe, sino que la implica; que no hay tal cosa en el Cristianismo como una convicción forzada, en vez de una fe obtenida; y que el propósito de las manifestaciones del Cristo resucitado era el confirmar, consolar y enseñar a los discípulos. En cuanto a sus enemigos, el Señor había declarado de modo expreso que ellos no le verían de nuevo hasta el día del juicio.

hubieran quitado el cuerpo, podían fácilmente hacer callar a Pedro; si habían sido sus amigos, los culpables del fraude eran ellos, algo que ni aun Strauss considera posible dadas las circunstancias. Las teorías del engaño, la idea delirante[13] y la visión son, pues, imposibles, y la objeción *a priori* al hecho, por implicar un milagro, queda descartada por ser una *petitio principii*, por lo que el estudiante de historia se ve forzado a aceptar simplemente el relato. Ya hemos indicado antes que a esta conclusión, con certidumbre infalible,[14] apuntan la falta de preparación de los discípulos, sus opiniones previas, su nuevo testimonio hasta el martirio, la fundación de la Iglesia cristiana, el testimonio de tantos, solos y en compañía, y la serie de manifestaciones registradas durante cuarenta días en circunstancias tan diferentes. E incluso si se pudieran hallar algunas discrepancias leves, detalles no estrictamente históricos —producto de la tradición más primitiva de la Iglesia apostólica— en relatos que no eran de testigos oculares, con toda seguridad no podrían invalidar el gran hecho de la Resurrección en sí, que *puede ser afirmado sin vacilación como el mejor establecido en la Historia*. Al mismo tiempo, nos abstendríamos cuidadosamente de afirmar que las fallas hipotéticas señaladas existan realmente en los relatos, que se pueden ordenar del modo más satisfactorio, a menos que sea bajo la presión del hipercriticismo.

La importancia de todo esto no puede ser expresada de forma adecuada en palabras. Un Cristo muerto podría haber sido un maestro, un gran obrador de milagros y recordado y amado como tal. Pero sólo un Cristo resucitado y vivo podía ser el Salvador, la Vida y el dador de la vida, y como tal

13. El estudio más profundamente penoso —pero también el más interesante— es la conclusión a que llega el mismo Keim al final (Gesch. Jesu v. Naz. iii., pp. 600-605). Ya se ha dicho con qué ironía comenta las teorías del fraude y de la falsedad de la muerte, así como los argumentos de Strauss. La «hipótesis visión» le parece al principio defendible, y lo hace con ingenio y poder retórico. ¡Y lo consigue tanto más fácilmente cuanto que para ello ha de renunciar —aunque de modo arbitrario— casi a cada detalle histórico del relato de la resurrección! Y ¿cuál es el resultado a que llega al final? ¡Muestra —quizá de modo más concluyente que ninguno— que la «hipótesis de la visión» es también imposible! Habiéndolo hecho, admite virtualmente que no puede ofrecer ninguna otra explicación sobre el «misterioso final» de la vida de Jesús. Probablemente las visiones del Cristo resucitado fueron concedidas directamente por Dios mismo y por el Cristo glorificado (p. 602). «Es más, incluso la aparición corporal misma puede ser concedida a los que sin ella temen perderlo todo» (p. 603). Pero de esto hay sólo un pequeño paso a la enseñanza de la Iglesia. En todo caso, el mayor de los críticos negativos, por su propia admisión de ser incapaz de explicar la resurrección de modo natural, ha dado la más plena confirmación al artículo fundamental de nuestra fe cristiana.

14. Reuss (Hist. Evang., p. 698) hace notar que si este dogma fundamental de la Iglesia hubiera sido el producto de una invención, se habría tenido cuidado en que los relatos de la misma estuvieran en el acuerdo más literal y estricto.

predicado a todos los hombres. Y de esta verdad tan bendita tenemos la evidencia más plena e indiscutible. Por tanto, podemos implícitamente entregarnos a la impresión que nos producen estos relatos, y más aún, a la realización de este hecho, el más sagrado y más bendito. Este hecho es el fundamento de la Iglesia, la inscripción en la bandera de sus ejércitos, la fuerza y consuelo de todo corazón cristiano y la gran esperanza de la Humanidad:

«El Señor ha resucitado verdaderamente».[15]

15. Godet, de modo apropiado concluye su sólida discusión sobre el tema observando que si Strauss admite que la Iglesia nunca habría surgido si los apóstoles no hubieran tenido una fe inconmovible en la realidad de la resurrección de Cristo, nosotros podemos añadir que esta fe de los apóstoles nunca habría surgido a menos que la resurrección hubiera sido un hecho verdaderamente histórico.

XVII

«El tercer día resucitó de los muertos; subió a los cielos»

Mateo 28:1-10; Marcos 16:1-11; Lucas 24:1-12; Juan 20:1-18; Mateo 28:11-15; Marcos 16:12, 13; Lucas 24:13-35, 1ª Corintios 15:5; Marcos 16:14; Lucas 24:36-43; Juan 20:19-25; Juan 20:26-29; Mateo 28:16; Juan 21:1-24; Mateo 28:17-20; Marcos 16:15-18; 1ª Corintios 15:6; Lucas 24:44-53; Marcos 16:19, 20; Hechos 1:3-12

1. Se divisaba algo de luz en el horizonte cuando las que con tanto amor habían observado el entierro de Jesús caminaban por el solitario sendero hacia la tumba excavada en la roca del huerto.[1] Aunque hay considerables dificultades para armonizar los detalles de modo exacto en los diversos relatos —si es que en realidad hay que dar importancia a estos intentos—, estamos agradecidos al saber que toda vacilación se refiere al orden de detalles minúsculos,[2] y no a los grandes hechos del caso. Y aun estos detalles pequeños, como tendremos ocasión de mostrar, serían armoniosos si pudiéramos conocer todas las circunstancias.

1. Tengo que seguir en la incertidumbre respecto a si el ὀψὲ σαββάτων se refiere al sábado avanzada la noche o la madrugada del domingo.

2. El lector que desee comparar los modos de ver diferentes sobre estas pequeñas discrepancias, aparentes o reales, puede dirigirse a los diversos Comentarios. Completamente ortodoxo y el intento más elaborado y erudito para conciliarlos es el realizado por McClellan (New Test. Harmony of the Four Gospels, pp. 508-538), aunque el plan final del orden me parece algo complejo.

La diferencia —si se la puede llamar— en los nombres de las mujeres que acudieron a la tumba a primeras horas de la mañana apenas requiere discusión. Puede haber habido dos grupos, que empezaran en lugares distintos para reunirse en la tumba, y esto también explicaría la ligera diferencia en los detalles de lo que vieron y oyeron en la tumba. En todo caso, la mención de las dos Marías y Juana es suplementada por Lucas (Lucas 24:10) por la de «otras mujeres que estaban con ellas», en tanto que si Juan habla sólo de María Magdalena (Juan 20:1), el informe de ésta a Pedro y Juan: «No sabemos dónde le han puesto», implica que no había ido sola a la tumba. Era el primer día de la semana,[3] según el modo judío de contar el tercer día a partir de su muerte: viernes, sábado y domingo. El relato deja la impresión de que el sábado de descanso había demorado su visita a la tumba; pero no deja de ser una curiosa coincidencia que los parientes y amigos del difunto tenían la costumbre de ir a la tumba hasta el tercer día (cuando se consideraba que empezaba la corrupción), de modo que así se aseguraban que estaba realmente muerto (Mass. Semach. viii., p. 29 *d*). Comentando sobre que Abraham divisó el monte Moria el tercer día (Génesis 22:4), los rabinos insistían en la importancia del «tercer día» en varios sucesos relacionados con Israel, y especialmente hablaban de él en conexión con la resurrección de los muertos, dando como prueba Oseas 6:2 (Ber. R. 56, ed. Vars., p. 102 *b*, arriba). En otro lugar, apelando al mismo dicho profético, infieren de Génesis 42:17 que Dios nunca deja al justo más de tres días en angustia (Ber. R. 91). En el duelo también el tercer día formaba una especie de período, porque se creía que el alma revoloteaba alrededor del cuerpo hasta el tercer día, cuando finalmente partía de su tabernáculo terrestre (Moed K. 28 *b*; Ber. R. 100).

Aunque estas cosas se mencionan aquí, no tenemos que decir que ninguno de estos pensamientos estaba presente entre los amigos y parientes en duelo que aquella madrugada de domingo[4] iban a la tumba. Tanto si había dos grupos de mujeres como si había uno, se hallaban todas en la tumba y la figura más prominente entre ellas era María Magdalena[5] —tan importante entre las mujeres piadosas como Pedro entre los apóstoles—. Parece

3. *μίασαββάτων*, una expresión que corresponde exactamente a la rabínica בשבת אחד.
4. No puedo creer que Mateo 28:1 se refiera a una visita de las dos Marías el sábado por la noche, ni Marcos 16:1 a la compra de especias a esta hora.
5. Los relatos implican que las mujeres no sabían nada del sello de piedra ni de la guardia puesta sobre la tumba. Esto puede tenerse como evidencia de que Mateo no podía haber significado que las dos Marías habían visitado la tumba la noche previa (Mateo 28:1). En un caso así tendrían que haber visto la guardia. En este caso no habrían tenido dudas sobre quién les haría correr la piedra.

que ella llegó primero a la tumba, y viendo que la gran piedra que había obturado la entrada había sido removida, juzgaron precipitadamente que alguien había quitado el cuerpo del Señor. Sin hacer más investigaciones, María corrió hacia la ciudad para informar a Pedro y a Juan del hecho. El evangelista explica aquí que había habido un gran terremoto, y que el ángel del Señor, que aparecía a la vista humana como un relámpago y vestido de blanco como la nieve, había hecho correr la piedra y estaba sentado sobre ella, en tanto que los guardias, atemorizados por lo que habían oído y visto, y especialmente ante el aspecto y actitud de poder celestial del ángel, se habían quedado afectados por un desmayo mortal. Recordando los sucesos relacionados con la crucifixión, de los que se habría hablado, sin duda, entre los soldados, y teniendo la impresión de una vista así en su mente, podemos comprender fácilmente el efecto en los dos centinelas que habían guardado la tumba solitaria toda la noche. El suceso en sí (nos referimos al hecho de que la piedra hubiera sido apartada) suponemos que debe haber tenido lugar después de la resurrección de Cristo, temprano por la mañana, cuando las santas mujeres iban camino a la tumba. El terremoto no puede haberlo sido en el sentido ordinario, sino un temblor en el lugar, cuando el Señor de la Vida abrió súbitamente las puertas del Hades que retenían su cuerpo glorificado, y el ángel de aspecto refulgente descendió del cielo para apartar la piedra. El haberla dejado puesta cuando la tumba estaba vacía, habría producido la impresión de algo que no era ya verdad. Pero hay una sublime ironía en el contraste entre las precauciones minuciosas del hombre y la facilidad con que la mano divina puede barrerlas a un lado, y que, como ocurre a lo largo de la historia de Cristo y de su Iglesia, recuerda la declaración profética: «El que está sentado en los cielos se reirá de ellos».

En tanto que la Magdalena se apresuraba —quizá por otro camino— hacia la casa de Pedro y de Juan, las otras mujeres habían llegado también a la tumba, o bien en un grupo o quizás en dos. Se habían preguntado y temían no poder realizar su piadoso propósito, porque ¿quién iba a apartarles la piedra? Pero, como ocurre muchas veces, la dificultad temida ya no existía. Tal vez pensaban que María Magdalena, que ahora estaba ausente, había conseguido ayuda para ello. En todo caso, ellas entraron ahora en el vestíbulo del sepulcro. Aquí la vista y aspecto del ángel las llenó de terror. Pero el mensajero celestial les madó que dejaran de temer; les dijo que Cristo no estaba allí, que ya no estaba muerto, sino que había resucitado, como ciertamente Él había predicho en Galilea a sus discípulos; finalmente, les mandó que se apresuraran a ir a dar el anuncio a los discípulos, y con este mensaje: que, como Cristo les había mandado antes, fueran a encontrarse con Él en Galilea. No fue sólo que esto relacionaba, por así decirlo, el

presente maravilloso con el pasado familiar, y les ayudaba a comprender que era su mismo Maestro; ni tampoco que en el retiro quieto y seguro de Galilea habría mejor oportunidad para una manifestación más plena, como la que hubo para los quinientos, y para conversaciones e instrucciones definitivas; la razón principal para dar en este momento la orden de encontrarse con Él en Galilea, que de otro modo parecía tener una prominencia extraña y casi exclusiva, era la que ya se ha dado en un capítulo anterior (cap. XII). Al esparcirse los once en Getsemaní la noche de la traición de Cristo, el colegio apostólico había quedado disuelto temporalmente. Ellos seguían reuniéndose como discípulos individuales, sin duda, pero el lazo del apostolado, de momento, estaba disuelto. Y el círculo apostólico tenía que ser vuelto a formar —y la comisión apostólica renovada y ampliada— en Galilea; no, ciertamente, junto al lago, donde sólo estuvieron presentes siete de los once (Juan 21:2), sino en el monte donde Él les mandó que se encontraran con Él (Mateo 28:16). Así el final iba a ser como el principio. Donde Él los había llamado primero, y les había enviado a su obra, allí Él los llamaría de nuevo, les daría plenas instrucciones y les concedería de nuevo amplios y nuevos poderes. Estas apariciones en Jerusalén tenían por objeto prepararlos para todo esto, al asegurarles completamente y gozosamente del hecho de su Resurrección —la plena enseñanza de la cual tendría lugar en Galilea—. Y cuando las mujeres, perplejas y apenas conscientes, obedecieron la orden de entrar y examinar por su cuenta la tumba con el nicho ahora vacío, vieron a dos ángeles[6] —probablemente como los vio más tarde María Magdalena—, uno a la cabeza y otro a los pies del lugar en que había estado echado el cuerpo de Jesús. Ellas no esperaron más, sino que se apresuraron, sin decir nada a nadie por el camino, para llevar a los discípulos las nuevas de lo que no podían todavía comprender en su plena importancia.[7]

6. Es posible, sin embargo, que la aparición de un ángel fuera a uno de los grupos de mujeres, y la de dos ángeles al otro.

7. Aunque no puedo por menos que vacilar al hablar sobre este tema, tengo la impresión como si los evangelistas hubieran comprimido todos los sucesos de la mañana en un solo relato: «Las mujeres en el sepulcro». Es esta compresión lo que produce la apariencia de más sucesos de los que realmente ocurrieron, debido a la apariencia de ser divididos en escenas, y a la circunstancia de que los distintos escritores dan prominencia a diferentes personas, o bien a diversos detalles de lo que en realidad es una sola escena. Es más, estoy dispuesto —aunque insisto en mi vacilación— a considerar la aparición de Jesús «a las mujeres» (Mateo 28:9) como la misma que tuvo María Magdalena, registrada en Juan 20:11-17, y referida en Marcos 16:9; más aún por cuanto las palabras de Mateo 28:9: «y mientras ellas iban a dar las nuevas a los discípulos» son espurias, habiendo sido añadidas, probablemente, para armonizar las historias. No puedo decir que esté seguro, pero esto simplificaría los detalles, de otro modo muy intrincados.

2. Pero aunque los detalles no estén claros con respecto a los relatos de los Sinópticos, debido a su gran compresión, todo es luminoso cuando seguimos los pasos de la Magdalena acompañados del cuarto Evangelio. A toda prisa correría desde la tumba a las casas de Pedro y de Juan —la repetición de la preposición «de» probablemente indica que los dos ocupaban un alojamiento distinto aunque fuera cercano—. Las sorprendentes nuevas que traía indujeron a los dos a ir al sepulcro instantáneamente: «y fueron corriendo al sepulcro». «Empezaron a correr los dos juntos» —y probablemente siguieron así hasta que se hallaron fuera de la ciudad y se acercaban al huerto—. Juan, sin embargo, era más joven y corrió más aprisa que Pedro.[8] Habiendo llegado antes al sepulcro, se agachó un poco para mirar dentro y vio los lienzos pero no el sudario, que se hallaba en otra parte. Si la reverencia y el temor impidieron a Juan entrar en el sepulcro, su compañero, impulsivo, que llegó al cabo de unos segundos, no pensó en nada más que aclarar al punto todo el misterio. Entró en el sepulcro y «miró (fijamente)» (*θεωρεῖ*), viendo los lienzos colocados en el suelo, pero el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, aparte de los lienzos, enrollado en un lugar aparte. No había señal alguna de haber sido hecho con prisa, todo estaba en orden, y daba la impresión de que el que había estado allí se había quitado aquellas prendas que ya no le pertenecían. Al punto, «el otro discípulo» siguió a Pedro. El efecto de lo que vio fue que ahora él creyó en su corazón que el Maestro había resucitado —porque hasta entonces ellos no habían deducido todavía de la Santa Escritura el conocimiento de que Él había de resucitar—. Y esto también es muy instructivo. No fue la creencia previa, derivada de las Escrituras, de que Cristo había de resucitar de los muertos lo que les llevó a la expectativa del hecho, sino que la evidencia de que había resucitado les recordó el conocimiento de que la Escritura enseñaba sobre este punto.

3. Sin embargo, sea cual fuera la luz que se hubiera levantado en el santuario interno del corazón de Juan, no habló de sus pensamientos a María Magdalena, tanto si ella llegó al sepulcro antes que los dos partieran, o que se hubieran encontrado por el camino. Los dos apóstoles regresaron a su casa, bien porque pensaran que ya no había nada más que averiguar en la

8. Como idea de lo que pueden considerar «siniestros motivos de los evangelistas», según los críticos «avanzados», señalemos que esta «leyenda» implica la lucha entre el cristianismo judío y el gentil (Pedro y Juan), ¡en que el más joven gana la carrera! Igualmente, ¡el ladrón arrepentido en la cruz son los gentiles; el indiferente los judíos! Todo esto representa luchas y tendencias en la Iglesia primitiva entre unos y otros: los petrinos y los jacobinos contra los juaninos y los paulinos!.

tumba, o que esperaran más guía e instrucción. O quizá puede haberse debido, en parte, al deseo de no atraer atención innecesaria a la tumba vacía. Pero el amor de la Magdalena no podía quedar satisfecho en tanto que se mecía en la duda de lo acaecido al cuerpo sagrado. Hay que recordar que ella sabía sólo que la tumba estaba vacía. Durante un tiempo cedió a la agonía de su aflicción; luego, al enjugarse las lágrimas, se inclinó una vez más para dar una mirada a la tumba, que ella creía vacía, cuando, al mirar fijamente, la tumba no le pareció vacía. A la cabeza y a los pies del lugar en que había estado el cuerpo sagrado vio sentados a dos ángeles vestidos de blanco. La pregunta de ellos, tan profundamente cierta respecto a su conocimiento de que Cristo había resucitado: «Mujer, ¿por qué lloras?», parece haber caído sobre María con una rapidez sobrecogedora, de modo que, sin llegar a comprender —quizá por la semioscuridad— quién era el que se lo preguntaba, procuró obtener la información que buscaba: «Porque se han llevado el cuerpo de mi Señor, y no sé dónde lo han puesto». Lo mismo nos ocurre con frecuencia cuando, llorando, hacemos una pregunta de duda o temor que nunca habría salido de nuestros labios si tuviéramos un conocimiento superior; es más, el mismo «¿por qué?» del cielo deja de causarnos impresión, aunque la propia voz de sus mensajeros nos recuerda el error de nuestra impaciencia.

Pero María estaba a punto de recibir otra respuesta. Mientras hablaba se dio cuenta de que otra Presencia se les estaba acercando. Volviéndose rápidamente, «miró» y vio a Uno a quien no reconoció, pero a quien consideró como el hortelano, por su presencia y por su pregunta: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?» La esperanza de que ahora podría saber lo que buscaba dio alas a sus palabras —intensidad y emoción—. Si el hortelano había llevado a otro lugar el cuerpo sagrado, ella iría a buscarlo, con tal que supiera dónde lo había puesto. La profundidad y agonía del amor, que le hicieron olvidar a la Magdalena las restricciones habituales para una mujer judía en sus tratos con un extraño, fueron la clave que abrió los labios de Jesús. Un momento de pausa, y Él pronunció su nombre con aquel acento tan recordado que la había librado un tiempo del séptuple poder demónico que la atormentaba y le había dado una nueva vida. Ella no le había reconocido por su apariencia, tal como otros no le conocían al principio; tan distinto —y al mismo tiempo tan semejante— era el cuerpo glorificado de aquel que habían conocido. Pero ella no podía confundir la voz, especialmente cuando le hablaba a ella y decía su nombre. Así hacemos nosotros, que fallamos en reconocer al Señor cuando viene a nosotros «en otra forma» (Marcos 16:12) de la que conocemos. Pero no podemos por menos que reconocerle cuando nos habla y nos llama por nuestro nombre.

Quizá nos podemos permitir una pausa aquí, y, partiendo del fallo, por parte de María, en reconocer al Señor resucitado hasta que Él le habló, podemos hacernos esta pregunta: ¿Con qué cuerpo resucitaremos? ¿Como el que teníamos en el pasado, o diferente? Con toda seguridad, muy semejante. Nuestros cuerpos entonces serán *auténticos*; porque el alma va a darles forma; se hará un cuerpo para sí en conformidad con su historia pasada —no sólo se imprimirá en él, como ahora en los rasgos, sino que se expresará en él—, de modo que un hombre podrá ser conocido por lo que es y como es. Así, en este sentido también, la Resurrección tiene un aspecto moral, y es el cumplimiento y término de la historia de la Humanidad y de cada hombre. Y el Cristo también tiene que haber llevado en su cuerpo glorificado todo lo que Él era, todo lo que incluso sus discípulos más íntimos no habían conocido ni entendido en tanto que Él estaba con ellos, pues ahora ellos no llegaban a reconocer al verle, pero le conocían al punto cuando Él les hablaba.

Fue precisamente esto lo que impulsó la acción de María —e impulsó también, y explica, la respuesta del Señor—. Cuando al oír su nombre ella le reconoció, los sentimientos se agolparon como una avalancha e hicieron salir de sus labios el familiar «¡Rabboni!"[9] —«Maestro mío»—, y echó mano de Él. ¿Fue un impulso inconsciente el poner la mano sobre aquel tesoro precioso que ella pensaba haber perdido para siempre; un intento inconsciente de asegurarse de que no era meramente una aparición celestial, sino el Cristo real en su corporeidad sobre la tierra; un gesto de veneración y el principio de los actos de adoración a que su corazón le impulsaba? Posiblemente era todo esto; y, no obstante, probablemente ella no tenía consciencia clara y precisa de ninguno de estos sentimientos. Pero para ellos hubo una respuesta, y en una dirección más elevada, dada por las palabras del Señor: «No me toques, porque aún no he subido a mi Padre». No era un Jesús que aparecía del cielo, porque aún no había ascendido al Padre; tampoco era válida la relación anterior, no ya el antiguo homenaje y veneración. Había todavía un cumplimiento futuro ante Él en la ascensión, del cual María no sabía nada. Entre este futuro a cumplir y el pasado de obrar se abría la brecha del presente: perteneciente, en parte, al pasado y, en parte, al futuro. El pasado no podía ser traído, el futuro no podía ser traído con antelación. El presente era de reafirmación, consolación, preparación y enseñanza. Que María vaya y hable a sus «hermanos» de la ascensión. Así ella podría decirles mejor verdaderamente que le había visto; así también

9. Ésta puede representar la forma de expresión *galilea*, y, por tanto, sería aún más evidencial.

ellos aprenderían mejor cómo su Resurrección unía el pasado de la pasada obra de amor hecha para ellos al futuro: «Asciendo a mi Padre, y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios». Así, la plena enseñanza del pasado, la más clara manifestación del presente y la más brillante enseñanza del futuro —todo ello reunido en la Resurrección— llegó a los apóstoles a través de la boca de amor de ella, de la cual Él había expulsado siete demonios.

4. Mateo refiere todavía otra escena en aquella mañana de Pascua, como explicación de la forma en que se inició la bien conocida calumnia judía de que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús. Nos cuenta en qué forma la guardia había informado a los principales sacerdotes de lo que había ocurrido, y cómo ellos, a su vez, habían sobornado a esta guardia para que esparciera este rumor, al mismo tiempo que le prometía que si el informe ficticio de haberse dormido en tanto que los discípulos robaban el sepulcro llegaba a Pilato, ellos intercederían en favor suyo. Dígase lo que se diga sobre ello, sabemos que desde el tiempo de Justino Mártir ésta ha sido la explicación judía (Diál. c. Trif. xvii.; cviii.). Últimamente, sin embargo, entre los escritores judíos reflexivos ha sido sustituida por la «hipótesis de la visión», a la cual ya se ha hecho referencia.

5. Era a primeras horas de la tarde de aquel día de primavera —quizá poco después de la primera comida— cuando dos hombres del círculo de los discípulos abandonaron la ciudad. Su relato nos proporciona interesantes vistas sobre el círculo de la Iglesia en aquellos primeros días. La impresión que nos transmiten es la de absoluta consternación, en la cual sólo destacan algunas cosas de modo firme y seguro: el amor a la persona de Jesús; el amor a los hermanos; la confianza mutua y camaradería; junto con la vaga esperanza de algo que había de venir: si no Cristo en su Reino, con todo, alguna manifestación del mismo, o su acercamiento. El colegio apostólico parece haber quedado desmenuzado; había pasado a ser una suma de unidades; incluso los dos apóstoles principales, Pedro y Juan, eran sólo «algunos de los que estaban con nosotros». Y no es de extrañar; porque ya no eran «apóstoles», enviados. ¿Quién había de enviarles? ¡No el Cristo muerto! Y ¿cuál había de ser su comisión, y a quién, y adónde? Y por encima de todo se posaba una nube de total incertidumbre y perplejidad. Jesús *era* un profeta poderoso en palabras y hechos delante de Dios y de todo el pueblo. Pero sus gobernantes le habían crucificado. ¿Cuál había de ser su nueva relación con Jesús; cuál con sus gobernantes? ¿Y qué decir de la gran esperanza del Reino, que ellos habían identificado con Él?

Así que ellos estaban inciertos, en aquel mismo día de Pascua, respecto a su misión y obra, inciertos respecto a su pasado, presente y futuro. ¡Qué necesidad tenían de la Resurrección y de la enseñanza que sólo podía dar

el Resucitado! Aquellos dos hombres habían estado aquel mismo día en comunicación con Pedro y Juan. Y nos queda la impresión de que, en medio de la confusión general, todos habían traído las noticias que tenían, o habían venido a escucharlas, y habían procurado no fallar, aclararlo, ponerlo en orden para ver la luz sobre todo ello. «Las mujeres» han venido y nos han dicho que la tumba estaba vacía y que habían tenido una visión de ángeles, y que Él estaba vivo. Pero hasta aquí los apóstoles no han ofrecido ninguna explicación. Pedro y Juan han ido a verlo ellos mismos. Han vuelto confirmando el informe de que la tumba estaba vacía, pero ellos no han visto a ningún ángel ni a Aquel de quien se les dijo que estaba vivo. Y aunque era evidente que estos dos habían dejado el círculo de los discípulos —si no Jerusalén— antes que hubiera regresado la Magdalena, sabemos que el informe que ella dio no había merecido crédito por parte de los que lo habían escuchado (Marcos 16:11).

Conocemos el nombre de uno de los dos que aquella tarde habían salido juntos de la ciudad, y se llamaba Cleofás. El otro, cuyo nombre se calla por esta misma razón y por el hecho de que el relato produce la impresión de un recuerdo personal por lo vívido, ha sido identificado con el mismo Lucas. Si es así, como se ha hecho notar de modo delicado,[10] cada uno de los Evangelios tendría un cuadro, en alguno de cuyos rincones permitiría identificar a su autor: el primero, el del «publicano»; el de Marcos, el del joven que la noche de la traición huyó de sus captores; el de Lucas, el compañero de Cleofás; y el de Juan, el discípulo a quien Jesús amaba. Hay una incertidumbre casi total respecto a la identificación del lugar Emaús, a pesar de que se ha intentado hacerlo con varias localidades, ninguna satisfactoria. Pero, aunque no sabemos el lugar exacto, hay gran probabilidad respecto al valle, de modo que en la imaginación podemos seguir a los dos compañeros en su viaje.

Dejamos la ciudad por la puerta del Poniente. Si avanzamos rápidamente, en unos veinticinco minutos hemos llegado al borde de la meseta. La ciudad manchada de sangre y el lugar donde Jesús acostumbraba ir con los suyos quedan detrás, y estando encapotado el cielo por espesas nubes no lo vemos; a cada paso adelante y hacia arriba el aire parece más libre y limpio; es aire libre; huele a monte, y aún llega la brisa del mar. Otros veinticinco o treinta minutos —quizás un poco más— y, después de pasar unas casas de campo esparcidas, hacemos pausa para mirar hacia atrás, y podemos ver hasta Belén. Proseguimos el camino. Dejamos ahora la región rocosa, solitaria, y entramos en un valle. A nuestra derecha está el lugar placentero que marca

10. Por Godet.

la antigua Neftoá (Josué cap. 15), al borde de Judá, ocupada ahora por la aldea de Liftá. Un cuarto de hora más y hemos dejado a la izquierda la bien pavimentada vía romana y nos encaminamos a un hermoso valle. El camino asciende en dirección Nordeste, con la altura en que se halla Emaús directamente delante de nosotros. A igual distancia de Liftá y de Kolonieh, la antigua colonia militar de que habla Josefo; la primera a la derecha, la segunda a la izquierda. Los caminos desde estas dos describen casi un semicírculo (el uno hacia el Nordeste, el otro hacia el Noroeste) y se reúnen a un cuarto de milla al sur de Emaús (Hammoza, Beit Mizza). ¡Qué oasis es esta región de colinas! A lo largo de la corriente, que desciende burbujeante, y en el valle cruzado por un puente, se hallan huertos de naranjos y limoneros, grupos de olivos, árboles frutales, vallados, rincones umbríos, casas soleadas y, en la altura, Emaús. Un lugar ideal para pasear una tarde de primavera,[11] un lugar apropiado para reunirse en compañía y para recibir enseñanza como la de aquel día de Pascua.

Puede que fuera allí donde los dos caminos de Liftá y de Kolonieh se encuentran que aquel forastero misterioso —a quien no conocían, pues sus ojos estaban velados— se unió a los dos amigos. Con todo, estas seis o siete millas (unos sesenta estadios) habían venido conversando sobre Él, y sus facciones daban evidencia de su tristeza, a causa de los sucesos de que habían venido hablando: esperanzas que habían resultado en decepciones, tanto más amargas por las noticias desconcertantes sobre la tumba vacía cuanto por el hecho de que el cuerpo de Cristo no se encontraba. Cristo está cerca de nosotros con frecuencia, pero nuestros ojos están velados y no le conocemos; y así la ignorancia y la incredulidad llenan nuestro corazón de tristeza, cuando deberíamos estar gozosos. A la pregunta del forastero sobre el tópico de una conversación que de modo tan visible los afectaba, ellos contestaron de forma que mostraba que estaban tan absortos en sus pensamientos que no podían comprender que, incluso tratándose de un peregrino que había ido a las fiestas, aunque fuera un forastero en Jerusalén, pudiera dejar de percibir la suprema importancia de los sucesos. Aun cuando la pregunta podía sólo interpretarse como mera cortesía, había algo en su apariencia que les abrió el corazón. Le hablaron francamente de sus pensamientos sobre este Jesús; le contaron que había mostrado que era un profeta poderoso en palabras y hechos delante de Dios y todo el pueblo; y que luego sus gobernantes le habían crucificado; y, finalmente, las noticias

11. Hasta el día de hoy parece ser un sitio frecuentado por los habitantes de Jerusalén (ver Conder, Tent-Work in Palestine, i., pp. 25-27).

traídas por las mujeres, y que Pedro y Juan habían confirmado hasta aquí, pero no podían explicar. Sus palabras eran de una simplicidad infantil, profundamente veraces, con una emoción y sinceridad que mostraban el anhelo de ser guiados y consolados en lo profundo del corazón. A almas así el Salvador resucitado iba a dar su primera enseñanza. La reprensión con que empezó a hablar debía darles consuelo y corroboración. También nosotros estamos acongojados cuando se nos presentan dificultades que, en aquel momento, nos parecen insuperables, con respecto a alguna de las grandes verdades de nuestra fe; y quizá, sintiéndonos igualmente débiles, somos consolados y fortalecidos cuando «alguien» las pone a un lado y confiesa, incluso ante ellas, que él es un discípulo firme de Cristo. ¡Como si un enano pudiera llegar a la altura de los misterios del cielo, o un niño apoyar con sus manos el edificio que Dios ha edificado sobre la gran piedra angular! Pero la reprensión de Cristo no era de esta clase. Su pena procedía de su locura en mirar sólo las cosas que se ven, y esto, de su torpeza en creer lo que los profetas habían hablado. Si hubieran hecho caso de ello, en vez de dejarse absorber por lo externo, ellos lo habrían entendido todo. ¿No enseñaban las Escrituras, con voz única, esta doble verdad acerca del Mesías: que había de sufrir y entrar en su gloria? Entonces, ¿por qué maravillarse; por qué esperar que sufriera y que los ángeles le proclamaran vivo otra vez?

Esto dijo, y nueva esperanza brotó de su corazón, nuevos pensamientos surgieron en su mente. Su mirada anhelante se fijó en Él, y Él, ahora, uno a uno, fue abriéndoles los pasajes de las Escrituras que hablaban del Mesías, desde Moisés y todos los profetas, recordándoselos e interpretándolos. Los momentos pasaron raudos. Habían recorrido el corto trecho hasta Emaús, y el forastero pareció seguir adelante a otra aldea —no que lo hiciera ver, sino de veras, porque Cristro sólo habita con nosotros si nuestro anhelo y nuestro amor le constriñen—. Pero ellos no podían dejarle partir. «Le constriñeron, diciendo: Quédate con nosotros». El amor avivó su ingenio: «Atardece, y el día ya ha declinado». Cómo se agolpan en nuestro interior los pensamientos y los sentimientos cuando pensamos en ello e intentamos recordar los instantes, escenas y circunstancias que en nuestra experiencia presentan semejanzas a estos momentos.

El Maestro consintió en quedarse con ellos. Entró para ser su huésped, según creían ellos, por aquella noche. Pusieron sobre la mesa la sencilla comida. Se sentaron. Y ahora ya no era un forastero: era el Maestro. Nadie hizo una pregunta; Él tomó el pan, lo partió y lo bendijo. Luego se lo dio. Pero en aquel momento una mano invisible apartó el velo de sus ojos; abrieron los párpados, y su visión era perfecta. Le conocieron, y Él desa-

pareció de su vista, porque aquello que había venido a realizar había sido concluido. Ahora eran indescriptiblemente ricos y felices. Pero entonces recordaron una cosa: que aun cuando sus ojos habían estado velados, sus corazones ardían dentro de ellos mientras Él les hablaba y les abría las Escrituras. Así pues, aprendieron de modo pleno la lección de la Resurrección: no sólo que había resucitado verdaderamente, sino que no se necesitaba su presencia corporal visible para que Él pudiera abrirles el corazón y hacer comprender todas las Escrituras concernientes a Él. Y esto, con respecto a «contemplarle» o «tocarle», sobre el conversar y tener comunión con Él como Resucitado, fue también la lección enseñada a María Magdalena cuando Él no le permitió que pusiera sobre Él su mano amorosa, la mano que cerciora con los sentidos, sino que le señaló la ascensión próxima que tenía delante. Ésta es la gran lección referente al Resucitado, que la Iglesia aprendió plenamente en el día de Pentecostés.

6. Aquella misma tarde, en circunstancias y forma que nos son desconocidas, el Señor se apareció a Pedro (1ª Corintios 15:5). Podemos sugerir, quizá, que fue *después* de su manifestación en Emaús. Esto completaría el ciclo de misericordia: primero, la escena amorosa con la mujer; a continuación, la perplejidad amorosa de los discípulos; luego, el corazón ansioso del pobre Pedro; finalmente, en el círculo de los apóstoles, en que había de ser reconfortado y reunido de nuevo por el hecho seguro de su resurrección.

7. Los dos dicípulos de Emaús no guardaron las buenas noticias para sí mismos. Incluso si no hubieran recordado la pena y perplejidad en que habían dejado a los otros discípulos en Jerusalén aquella mañana, no las habrían retenido para sí mismos quedándose en Emaús, sino que tenían que ir a decírselo a sus hermanos en la ciudad. Así que, dejándolo todo, «en aquella misma hora» volvieron a emprender el camino que habían seguido con el corazón apesadumbrado, acompañados por el forastero; pero ahora en dirección contraria, con pasos ligeros y el corazón aliviado.

Sabían muy bien dónde habían de encontrar a los «doce» —o mejor, los «once»—, y ni aun así este círculo quedaba completo, porque, como hemos dicho, había quedado desparramado; por lo menos Tomás no estaba con los demás en aquella noche de Pascua del primer «día del Señor». Pero, como nos informa cuidadosamente Lucas (24:33), «hallaron a los once reunidos, y a los que estaban con ellos». Esto es importante en extremo, pues deja claro que las palabras que el Cristo resucitado dijo en aquella ocasión no fueron dirigidas a los apóstoles como tales —una idea que queda corroborada por la ausencia de Tomás—, sino a la Iglesia, aunque puede ser personificada y representada por aquellos de los «doce» u «once» que esta-

ban presentes en la ocasión. Cuando llegaron los dos de Emaús, hallaron al grupo como ovejas resguardándose de la tormenta en el aprisco. Fuera que por el hecho de ser discípulos debían esperar persecución, o porque, habiéndose esparcido las noticias de la tumba vacía, y llegado a las autoridades, había que temer la ira de los miembros del Sanedrín, era conveniente adoptar medidas de precaución. Las puertas exteriores y las de la sala estaban cerradas, tanto para que no transpirara nada de la reunión como para evitar sorpresas. Pero los reunidos allí estaban seguros, por lo menos, de una cosa: Cristo *había* resucitado. Y cuando llegaron los de Emaús con la estupenda historia, los otros sólo pudieron repetir al unísono que sí había resucitado, que se había aparecido no sólo a María Magdalena sino también a Pedro. Y parece que todavía no habían entendido su resurrección, pues la consideraban como una ascensión al cielo, desde el cual había hecho manifestaciones, más bien que como una reaparición en su corporeidad, real, por más que glorificada.

Estaban sentados a la mesa para comer (Marcos 16:14), discutiendo la importancia real de estas apariciones de Cristo, no sin considerables dudas y recelos, si podemos inferirlo por la noticia de Marcos y por lo que sucedió inmediatamente. Lo ocurrido a la Magdalena, al parecer prefirieron descartarlo —a lo menos no es mencionado—, y, aun con respecto a los otros, parece que habían considerado —cuando menos algunos— que se trataba más bien de apariciones espectrales. Pero, de repente, Jesús estaba en medio de ellos. La salutación común —en sus labios no común, sino una realidad— cayó sobre sus corazones al principio con más terror que gozo. Habían estado hablando de apariciones espectrales, y ahora creían que estaban «contemplando» a «un espíritu». Esto lo corrigió el Salvador al instante, y para siempre, mostrándoles las marcas glorificadas de sus sagradas heridas y mandándoles que le tocaran, para convencerse de que tenía un cuerpo real, y que lo que veían no era un espíritu desencarnado. La incredulidad de la duda ahora cedió a la de no atreverse a creer lo que todo aquello significaba, de puro contento, y preguntándose si podría haber ahora todavía comunión o algún lazo común entre este Cristo resucitado y ellos en sus cuerpos. Fue para eliminar esto que, aunque desde otro aspecto era incredulidad igualmente, el Salvador participó ahora de su comida de pescado asado,[12] teniendo con ellos, pues, una comunión verdaderamente humana como antes.[13]

12. Las palabras «y un panal de miel» parecen espurias.
13. Éste me parece que es el significado de que comiera con ellos; renunciamos a todo intento de explicarlo, puesto que desconocemos las condiciones de un cuerpo glorificado, lo mismo que el discutir cómo apareció súbitamente en una habitación estando las puertas cerradas. Pero no puedo creer, por lo menos, que su cuerpo entonces estuviera en un «estado de transición»: ni perfeccionado ni del todo glorificado hasta su ascensión.

Fue esta lección de continuidad —en el sentido más estricto— con el pasado lo que se requería a fin de que la Iglesia pudiera, por así decirlo, ser ahora reconstituida en el nombre, poder y espíritu del Resucitado que había vivido y había muerto. Una vez más les dijo el «¡Paz a vosotros!», y esto ya no era para ellos motivo de dudas o temor, sino la bien conocida salutación de su antiguo Señor y Maestro. Fue seguida por la reunión y constitución de la Iglesia como Iglesia de Jesucristo el Resucitado, la cual había de ser el embajador de Cristo, como Él había sido el delegado del Padre. «Los apóstoles fueron [digamos mejor, "la Iglesia fue"] comisionados a llevar a cabo la obra de Cristo, y no a empezar una nueva» (Westcott). «Como me envió el Padre [en el pasado, porque su misión había sido completada], así también yo os envío[14] [en el presente constante, hasta su Segunda Venida].» Esto marca la triple relación de la Iglesia con respecto al Hijo, al Padre y al mundo, y su posición en él. De igual manera, con el mismo propósito —es decir, en cuanto es posible, con la misma calificación y la misma autoridad como el Padre había enviado a Cristo—, ahora Él comisiona a su Iglesia. Y así fue que Él hizo una comisión muy real cuando sopló sobre ellos, no individualmente sino como una asamblea, y dijo: «Recibid el[15] Espíritu Santo»; y esto, de modo manifiesto, no en el sentido absoluto, puesto que el Espíritu Santo no había sido enviado todavía,[16] sino como un eslabón de conexión con la autoridad concedida a la Iglesia, y como calificación para ella. O bien, para presentar otro aspecto de ello mediante una ligera inversión en el orden de las palabras: Tanto la misión de la Iglesia como su autoridad para perdonar o retener pecados están conectadas con una calificación personal: «Recibid el Espíritu Santo», en la cual la palabra «recibid» debería ser notada también. Ésta es la autoridad que posee la Iglesia, no *ex opere operato*, sino por estar conectada con el recibir y ser revestido por el Espíritu Santo en la Iglesia.

14. Las palabras en las dos cláusulas son diferentes con respecto al envío de Cristo (*ἀπέσταλκέν με*) y al de la Iglesia (*πέμπω ὑμᾶς*). Sin duda, tiene que haber un significado propfundo en esta distinción, pero las dos se usan en Cristo y de los discípulos. Puede que, como parece indicar Cremer (Bibl. Theol. Lex. sobre el N.T., p. 529),'*ἀποστέλλω*, del cual se deriva «apóstol» y «apostolado», se refiera a la misión con una comisión definida, o más bien para un propósito definido, en tanto que *πέμπω* es enviar en sentido general. Ver la nota del canón. Westcott (Comm. sobre S. Juan, p. 298).

15. En el original se omite el artículo definido. Pero esto, aunque es significativo, en modo alguno se puede suponer que prueba que la expresión es equivalente a «un don del Espíritu Santo». Porque, como ha indicado Meyer, la palabra es usada en otros pasajes según el artículo en que se menciona el Espíritu Santo (comp. Juan 1:33; 7:39: Hechos 1:2, 5).

16. Esto solo bastaría para mostrar que se hace una interpretación falsa cuando, amigo y enemigo, usan estas palabras en el Ordinal de la Iglesia anglicana.

Todavía queda por explicar, en cuanto nos es posible, estos dos puntos: en qué consiste este poder para perdonar y retener pecados, y en qué manera reside en la Iglesia. Con relación a lo primero, hemos de inquirir antes qué idea transmitiría a aquellos a quienes dijo Cristo estas palabras. Ya se ha explicado (Libro III, cap. XXXVII) que el poder de «atar» y «desatar» se refería a la autoridad legislativa reclamada y concedida al Colegio Rabínico. De modo similar, como se dijo antes, el que se menciona aquí se aplica al poder jurídico o judicial, según el cual ellos declaraban que una persona quedaba *Zakkai*, inocente o «libre»; «absuelta», *Patur*; o bien «responsable», «culpable», *Chayyabh* (fuera responsable de castigo o de sacrificio). En el verdadero sentido, por tanto, éste es un poder más bien administrativo, disciplinario, «el poder de las llaves» —tal como san Pablo quería que se pusiera en vigor en la iglesia de Corinto—, el poder de admisión y de exclusión, de la declaración con autoridad del perdón de los pecados, en el ejercicio de cuyo poder (según le parece al presente escritor) está implicada la autoridad para la administración de los santos Sacramentos. Y, con todo, no es, como a veces se representa, «la absolución del pecado», que pertenece exclusivamente a Dios y a Cristo como Cabeza de la Iglesia: «A quien perdonéis los pecados, les serán perdonados». Estas palabras también nos enseñan lo que reclamaban los rabinos en virtud de su cargo, y que el Señor había concedido a su Iglesia en virtud de haber recibido y estar revestida por el Espíritu Santo.

Como respuesta a la segunda pregunta presentada, hemos de tener en cuenta un punto importante. El poder de «atar» y «desatar» había sido entregado de modo primario a los apóstoles (Mateo 16:19; 18:18), y el ejercicio del mismo estaba en conexión con la Iglesia (Hechos 15:22, 23). Por otra parte, el de perdonar y retener pecados, en el sentido explicado, era concedido de modo primario a la Iglesia, y ejercido por ella por medio de sus representantes, los apóstoles, y aquellos a quienes ellos concedían potestad (1ª Corintios 5:4, 5, 12, 13; 2ª Corintios 2:6,10). Aunque el Señor, por tanto, en aquella noche entregó este poder a su Iglesia, fue en la persona de sus representantes y dirigentes. Los apóstoles solamente podían ejercer funciones legislativas,[17] pero la Iglesia tiene hasta el fin de los tiempos «el poder de las llaves».

8. Tomás, uno de los apóstoles, estaba ausente aquella noche del círculo de los discípulos. Aun cuando le contaron los sucesos maravillosos ocurri-

17. Los decretos de los primeros Concilios deberían ser considerados no como legislativos, sino como disciplinarios, o bien explicatorios de la enseñanza y legislación apostólicas.

dos en aquella reunión, rehusó creerlos, a menos que él personalmente tuviera evidencia sensorial de la veracidad del informe. Es difícil considerar que Tomás no creyera en el hecho de que el cuerpo de Cristo había sido quitado de la tumba, o de que Él hubiera aparecido realmente. Además se mantenía firme en lo que podríamos llamar la hipótesis de la visión, o, en este caso, más bien en la teoría espectral. Pero hasta que este apóstol hubiera también llegado a la convicción de la resurrección en el mismo sentido real —de la corporeidad idéntica aunque glorificada del Señor, y por ello en la continuidad del pasado con el presente y el futuro—, era imposible volver a formar el círculo apostólico o renovar la comisión apostólica, puesto que el mensaje primario era testimonio referente al Resucitado. Ésta parece haber sido la razón, si podemos sugerirlo, de que los apóstoles hubieran permanecido todavía en Jerusalén, en vez de ir a encontrarse con el Maestro en Galilea, como eran las instrucciones recibidas.

Había pasado una semana tranquila, y esto puede haber sido también para que nosotros aprendiéramos algo: los apóstoles no habían excluido a Tomás,[18] ni tampoco se había apartado Tomás de los apóstoles. Una vez más venía el día de días, el octavo de la fiesta. A partir de aquel día de Pascua en adelante, la Iglesia, sin necesidad de una institución especial, tiene que haber celebrado el recordatorio semanal recurrente de su resurrección, tal como cuando Él había soplado sobre la Iglesia el aliento de una nueva vida y la consagró para que fuera representante suyo. Así, no era sólo un recordatorio de su resurrección, sino el aniversario o cumpleaños de la Iglesia, como el día de Pentecostés fue el día de su bautismo. En el octavo día, pues, los discípulos estaban de nuevo reunidos, bajo circunstancias similares a las del domingo de Pascua, pero ahora Tomás estaba también con ellos. Una vez más —y esto hay que notarlo de modo especial: «las puertas estaban cerradas»—[19] el Salvador resucitado apareció en medio de los discípulos con la bien conocida salutación. Ahora ofreció a Tomás la evidencia que había requerido, pero ya no era necesaria. Tomás sintió que la convicción se apoderaba de él como un torrente avasallador de sentimientos, y que, una vez bien definidos, tenían que transformarse en un acto de adoración: «¡Señor mío y Dios mío!» Había hecho la confesión más plena hasta aquellos momentos, que abarca todo el resultado de la nueva convicción referente a la realidad de la resurrección de Cristo. Recordamos cómo en

18. Recuérdese que Tomás no negó que Cristo había resucitado, excepto en cuanto al sentido peculiar de su resurrección. Si lo habría negado, es difícil que hubiera continuado en la compañía de los apóstoles.

19. Nótese que la expresión «por temor a los judíos» no se halla aquí. Aquella aprensión había desaparecido en el momento presente.

circunstancias similares Natanael había sido el primero en pronunciar la plena confesión (Juan 1:45-51). Asimismo recordamos la respuesta análoga del Salvador. Como entonces, también ahora señaló más arriba: a la fe que no era el resultado de la vista, y por tanto limitada y circunscrita por la vista, sea de los sentidos o de la percepción por medio del intelecto. Como ha hecho notar sutilmente el canón. Westcott: «Esta última y mayor de las Bienaventuranzas es la herencia peculiar de la Iglesia posterior», y por ello viene de modo apropiado como el don de consagración de esta Iglesia.

9. La siguiente escena que se nos presenta tiene lugar en el lago de Galilea. Con la manifestación a Tomás y con la restauración de la unidad del círculo apostólico había terminado originalmente el Evangelio de Juan (20:30, 31). Pero el informe que se había esparcido por la Iglesia primitiva, de que el discípulo a quien Jesús amaba no había de morir, le impulsó a añadir a su Evangelio, a modo de apéndice, un relato de los sucesos con que estaba relacionada aquella expectativa. Es altamente instructivo para el crítico —cuando insiste a cada paso en averiguar el porqué este suceso o el otro no es mencionado o sólo mencionado en un Evangelio dado— el hallar que, de no ser por la corrección de un posible malentendido con respecto al anciano apóstol, el cuarto Evangelio no habría contenido referencia alguna a la manifestación de Cristo en Galilea; es más, ni a la presencia de los discípulos allí después de la ascensión. Sin embargo, a pesar de esto, Juan la recordaba muy bien. Y ¿no deberíamos aprender de esto que lo que parecen extrañas omisiones —que cuando son puestas al lado de los otros Evangelios parecen implicar discrepancias— pueden recibir las explicaciones más satisfactorias siempre y cuando conozcamos todas las circunstancias?

La misma historia en sí lanza los destellos de una gema en su engaste propio y peculiar. Se trata del lago azul en la verde Galilea, y recuerda días y escenas anteriores de esta historia. Según Mateo (28:16), «los once discípulos habían ido a Galilea», con toda probabilidad inmediatamente después de la octava de Pascua.[20] No podemos tener dudas de que habían dado a conocer a todos no sólo el hecho de la resurrección, sino también la cita para un encuentro que el Resucitado había tenido con ellos, quizás en la montaña en que había pronunciado su primer sermón. Y el resultado fue que «algunos dudaban» (Mateo 28:17), y que Él, después, se apareció a los quinientos a la vez (1ª Corintios 15:6). Pero aquella mañana había junto al lago de Tiberias sólo siete de los discípulos. Se nos da el nombre de cinco.

20. El relato de Lucas (24:44-48) es un relato condensado —sin distinción de tiempo o lugar— de lo que ocurrió durante aquellos cuarenta días.

Eran los que habían tenido una compañía más íntima con Él, quizá los que vivían más cerca del lago.

La escena es introducida por la proposición que hace Pedro de ir a pescar. Parece como si los antiguos hábitos habían reaparecido con las antiguas asociaciones. Los compañeros de Pedro de modo natural se ofrecieron para unírsele. Pasaron toda la noche, clara y quieta, en el lago, pero no pescaron nada. ¿No nos recuerda esto aquel primer suceso en que Jacobo y Juan, Pedro y Andrés fueron llamados para ser apóstoles, y no recordaría especialmente a Pedro aquella búsqueda escudriñadora en su corazón la mañana siguiente? (Lucas 5:1, 11). Pero su mente estaba muy lejos de pensar en aquello, y, añadamos, tan lejos como está la historia de mostrar trazas de algún designio de leyenda[21] que refleje la menor indicación de que lo recordaran. A primeras horas de la mañana, los nacientes rayos del alba hicieron visible en la playa de guijarros la figura de uno a quien no reconocieron ni aun cuando Él les dirigió la palabra. Pero sus palabras tenían por objeto avivar en su mente el reconocimiento. La indicación que les hizo de que echaran las redes al lado derecho de la barca, al ser obedecida, dio por resultado abundante pesca, cuando antes habían bregado en vano. Más aún, había tantos peces que no podían tirar de la red y meterla en la barca. Esto fue bastante para «el discípulo a quien Jesús amaba», cuyo corazón puede haberle hecho antes ya presentir algo. Susurró a Pedro: «Es el Señor.» Y Simón, ciñéndose la ropa rápidamente, se echó al agua en dirección a la playa. No parece que Pedro ganara mucho con su prisa. Los otros dejaron la barca y, pasando a un bote pequeño que estaría unido a la barca, le siguieron, remando la corta distancia de unos doscientos codos, arrastrando la red que no habían podido meter en la barca.

Pusieron pie en la playa, saludados por su Presencia, en silencio, como si entraran en la iglesia o en el Templo. Ni aun se atrevían a disponer de la redada de peces que habían arrastrado a la orilla, hasta que Él les diera instrucciones de lo que tenían que hacer. Esto sólo notaron: que alguna mano invisible había preparado la comida matutina, pues cuando Él se lo había preguntado, ellos habían contestado que no llevaban consigo. Y ahora Jesús les indicó que trajeran el pescado que tenían en la red. Cuando Pedro fue a la red, halló que estaba repleta, ya que había no menos de ciento cincuenta y tres peces grandes. No hay necesidad de dar valor simbólico alguno a este número, como los Padres y escritores posteriores hicieron. Podemos entender —es más, parece casi natural— que, dadas las peculiares circunstancias,

21. Con todo, Juan tiene que haber conocido este relato, que registran los tres Sinópticos.

ellos contaran los peces grandes de esta pesca milagrosa, que, no obstante, había dejado la red sin desgarros.[22] Puede haber ocurrido que se les dijera que contaran los peces, en parte, para mostrarles la realidad de lo que había sucedido. Pero en el fuego de carbones parece que sólo había un pescado, y a su lado sólo un pan.[23] Jesús les mandó que participaran de la comida, puesto que parecen haber vacilado en adelantarse, y que, en su temor reverencial, ni se atrevían a preguntar quién era, pues sabían muy bien que era el Señor. Ésta, como hace notar Juan, era la tercera aparición de Cristo a los discípulos como un cuerpo.[24]

10. Y todavía no había acabado aquella mañana de bendición. La comida frugal había terminado, con toda su enseñanza significativa de la provisión suficiente para sus siervos, y un abundante abastecimiento en la red sin desgarrar, para más adelante. Pero faltaba alguna enseñanza especial —más aún que la de Tomás— para aquel cuya obra había de ser tan prominente entre los apóstoles, y cuyo amor era tan ardiente que en sí mismo era un peligro para él. Porque nuestros peligros surgen no sólo de nuestras deficiencias, sino que pueden proceder del exceso de sentimiento, cuando éste no es conmensurado con la fuerza interior. ¿No había afirmado, con toda sinceridad, que su amor a Cristo resistiría incluso una prueba que pudiera dispersar a los demás, y, a pesar de toda su sinceridad, la realidad había demostrado que se equivocaba? (Mateo 26:33; Juan 13:37). Y ¿no le había dicho casi inmediatamente después Jesús que negaría tres veces a su Señor? Jesús, a partir de entonces, ciertamente, se había aparecido a Pedro de modo especial como Resucitado. Pero esta triple negativa, como si dijéramos, quedaba sin cancelar delante de los otros discípulos, es más, ante Pedro mismo. Fue a esto que se refería ahora la triple pregunta del Señor resucitado. Volviéndose a Pedro, con una alusión suave, pero directa, al peligro de la confianza en uno mismo —una confianza que brotaba sólo de un sentido de afecto personal, por más que fuera genuino—, le preguntó: «Simón, hijo de Jonás» —como para hacer plena referencia a lo que era de modo natural—, «¿me amas más que éstos?» Pedro lo comprendió todo. Ya no tenía confianza en sí mismo, y, evitando la referencia anterior a los demás, y aun con un marcado cambio en la elección de una palabra diferente,

22. El canón. Westcott nos da, de san Agustín, los puntos de diferencia entre esta pesca milagrosa y la de la primera ocasión (Lucas 5). Éstos son muy interesantes. Pero no tiene valor el significado simbólico del número 153.

23. Esto parece implicado por la ausencia del artículo en Juan 21:9.

24. Juan no puede haber significado que era la tercera aparición en general, puesto que él mismo ya había registrado tres apariciones previas.

para expresar su afecto,[25] de la que había usado el Salvador en la pregunta, replicó apelando más a su Señor que a su propia consciencia: «Sí, Señor, Tú sabes que te amo.» Y aun aquí la respuesta de Cristo es característica. Fue la de ponerle en la tarea más humilde, que era la que requería más cuidado, ternura y paciencia: «Alimenta [provee alimento] mis corderos.»

Vino por segunda vez la misma pregunta, aunque ahora sin la referencia a los otros, y con la misma respuesta de Pedro; el encargo fue ahora variado y aumentado: «Apacienta [pastorea, *ποίμαινε*] mis ovejas.» Aún repitió Jesús por tercera vez la misma pregunta, adoptando ahora la misma palabra que Pedro había usado para expresar su afecto. Pedro quedó entristecido por esta triple repetición. Le recordaba su negación demasiado amarga repetida tres veces. Y, con todo, el Señor no tenía dudas sobre el amor de Pedro, porque cada vez hizo seguir a la pregunta una nueva comisión apostólica; pero ahora que se la había hecho por tercera vez, la sonda llegó hasta las últimas profundidades del corazón de Pedro: «Señor, Tú sabes todas las cosas; Tú sabes que te amo.» Y ahora el Señor le dijo: «Alimenta [provee alimento para] mis ovejas.» ¡Sus corderos, sus ovejas, tienen que ser alimentadas, tienen que ser apacentadas como tales! Y esto sólo puede hacerlo el amor.

Sí, y Pedro amaba al Señor Jesús. Él le había amado cuando dijo que seguiría al Maestro hasta la muerte, sólo que con demasiada confianza en la fuerza de sus sentimientos. Y Jesús lo vio todo, sí; y que este amor de un temperamento ardiente que le había hecho andar suelto y descarriar, sería transformado en un amor paciente en el trabajo, y sería coronado con aquel martirio que, cuando Juan estaba relatando este incidente, ya era una cosa del pasado. Y la misma muerte por la que había de glorificar a Dios quedaba indicada en las palabras de Jesús.

Al decirlas Él, añadió la descripción simbólica de la muerte a su «Sígueme». Esta orden, y el estímulo de que en su muerte Pedro sería igual a Él —siguiéndole—, fueron la mejor fuerza de Pedro. Éste obedeció, pero al volverse vio a otro que les seguía. Como dice el mismo Juan, parece casi transmitir la idea de que él anhelaba compartir la vocación de Pedro con todo lo que implicaba. Porque Juan habla de sí mismo como el discípulo a quien amaba Jesús, y nos recuerda que en aquella noche de la traición había compartido especialmente con Pedro la pregunta que éste le había sugerido y él hizo. ¿Era impaciencia, era un rasgo del antiguo Pedro, o era simplemente una curiosidad o interés fraternal lo que le impulsó a hacer la

25. Cristo había preguntado: *ἀγαπᾶς με*, y Pedro contesta: *σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε*.

pregunta cuando señaló a Juan: «Señor, y éste, ¿qué?»? Fuera el que fuera el motivo de Pedro, o el nuestro cuando hacemos esta misma pregunta al estar perplejos con respecto a aquellos que parecen seguir al Señor —algunas veces con estrechez de miras, otras por ignorancia, necedad o celos—, ésta es la respuesta: «¿Qué te va a ti? Tú sígueme.» Porque Juan tenía en su vida la obra de Cristo preparada para él. Juan tenía que «esperar» en tanto que Él volvía[26] —esperar todos aquellos años en paciente labor, mientras Cristo volvía.

Pero ¿qué es lo que quería decir? Se extendió el dicho entre los hermanos de que Juan no había de morir, sino que había de esperar hasta que Jesús volviera para reinar, cuando la muerte sería absorbida en victoria. Pero Jesús había dicho solamente: «Si quiero que espere hasta que yo venga.» Lo que este «venga» significaba no lo había dicho Jesús, y Juan no lo sabía. Así pues, hay cosas —y conectadas con su venida— sobre las cuales Jesús ha dejado un velo, que sólo puede ser levantado por su propia mano —que Él no quiere que nosotros sepamos al presente, y que debemos estar contentos dejándolas tal cual están.

11. Más allá de estos relatos tenemos sólo noticias muy breves: de Pablo, que se manifestó Él mismo a Jacobo, el cual, finalmente, se decidió en favor de Cristo, y de su manifestación a los quinientos a la vez; de Mateo, sobre los once que se reunieron con Él en un monte, donde les había dicho que fueran; de Lucas, sobre la enseñanza de las Escrituras durante los cuarenta días de comunicación entre el Cristo resucitado y los discípulos.

Pero este testimonio doble nos viene de Mateo y Marcos: que una vez más los discípulos fieles fueron constituidos en el círculo apostólico —apóstoles, ahora, del Cristo resucitado—. Y ésta era la garantía de su nueva comisión: «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra.» Y ésta era la nueva comisión: «Id, pues, y haced discípulos de todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.» Y ésta había de ser la obra: «Enseñándoles a observar todas las cosas que os he mandado.» Y ésta la promesa final y segura: «He aquí estoy con vosotros siempre, hasta el fin del mundo.»

12. Nos hallamos una vez más en Jerusalén, a donde Él les había ordenado que fueran para esperar el cumplimiento de su gran promesa. Pentecostés se estaba acercando. Y en aquel último día —el día de su

26. Así traduce el canón. Westcott el significado. El «venir» podía referirse a la Segunda Venida, a la destrucción de Jerusalén o incluso al establecimiento firme de la Iglesia. La tradición de que sólo Juan dormía en su tumba en Éfeso es mencionada incluso por san Agustín.

ascensión— Él les llevó a la bien recordada Betania. Desde allí había hecho Jesús su última entrada triunfal en Jerusalén antes de su crucifixión, y haría también su entrada triunfal visiblemente en el cielo. Una vez más ellos le preguntaron sobre lo que les parecía a ellos la consumación final —la restauración del Reino a Israel—. Pero estas preguntas no les correspondía hacerlas. A ellos les correspondía trabajar, no reposar; sufrir, no triunfar. La gran promesa delante de ellos era de poder espiritual, no externo: del Espíritu Santo; y de su llamada, no a reinar con Él, sino a dar testimonio en favor de Él. Y, en tanto que estaba hablándoles, levantó las manos bendiciéndoles, y fue arrebatado visiblemente a lo alto, donde le recibió una nube. Y mientras ellos estaban todavía mirando, con el rostro vuelto hacia arriba, a aquella nube luminosa, que le había recibido, dos ángeles les dieron este último mensaje suyo: que Él volvería de la misma manera, tal como ellos le habían visto subir al cielo.

Y con ello la última pregunta que le hicieron antes de partir quedó contestada, y con una seguridad bienaventurada. Con reverencia le adoraron; luego, con gran gozo, regresaron a Jerusalén. Así que todo era verdad, todo real; y Cristo, «¡sentado a la diestra de Dios!» A partir de entonces ya no dudaron más, ni sintieron vergüenza, ni temor, sino que estaban «continuamente en el Templo, bendiciendo a Dios». «Y salieron y predicaron en todas partes, trabajando el Señor con ellos, y confirmando la palabra por medio de las señales que la acompañaban. Amén.»

¡Amén! Así sea. ¡Repicad, campanas de los cielos; cantad la bienvenida angélica de adoración; llevadla hasta los últimos confines de la tierra! ¡Brilla, Señor, desde Betania, Tú, Sol de Justicia, y ahuyenta la niebla y la oscuridad de la tierra, porque ha amanecido el día dorado celestial!

. . . .

Mañana de Pascua, 1883. Ha terminado la tarea, y adoramos y miramos hacia arriba. Y volvemos a mirar a este mundo hostil, para amar, y vivir, y trabajar para el Cristo resucitado. Pero cuando la luz del día en la tierra vaya menguando y las tinieblas acrecentándose, y el cielo se encapote y la tormenta arrecie, echemos al vuelo las campanas, como se hacía antaño en todos los campanarios, para que las oyeran los marinos que se acercaban a una costa de arrecifes y rompientes; echemos al vuelo nuestras campanas

de Pascua, para que dominen el mar embravecido y guíen a los que llegan tarde, más allá de los escollos, al puerto deseado. ¡Que resuenen, oh tierra, todas tus campanas de Pascua; traed ofrendas todos; adorad con fe, porque...

«Este mismo Jesús, que ha sido tomado de vosotros al cielo, vendrá así, tal como le habéis visto ir al cielo»! «Así sea. ¡Señor Jesús, ven pronto!»

APÉNDICES

APÉNDICE I

Escritos pseudoepigráficos

(Ver vol. I, pp. 62-64 y otros puntos)

Sólo se puede presentar aquí un breve sumario; casi nada más que su enumeración.

I. *El Libro de Enoc*. Como el contenido y la literatura de este libro notable, que cita Judas (vv. 14 y 15), ya han sido descritos en el Diccionario de Smith y Wace, de Biografía Cristiana (vol ii., pp. 124-218), podemos referirnos a él de modo breve.

Nos llega de Palestina, pero sólo se ha preservado en una traducción etiópica (publicada por el arzobispo Laurence [Oxford, 1838; en trad. inglesa, 3ª edic., 1821-1838] y en cinco diferentes manuscritos por el prof. Dillmann [Leipzig, 1851; trad. alemana. Leipzig, 1853]). Pero incluso la traducción etiópica no es del hebreo o aramaico original, sino de una versión griega, de la cual se ha descubierto un pequeño fragmento (cap. lxxxix. 42-49; publicado por el cardenal Mai. Comp. también Gildemeister, Zeitschr. d. D. Morg. Ges. para 1855, pp. 621-624, y Gebhardt, Merx' Arch. ii., 1872, p. 243).

Por lo que se refiere al contenido de la obra: Una introducción de cinco breves capítulos, y el libro (que, sin embargo, contiene no pocos pasajes espurios) consiste en cinco partes, seguido de un epílogo apropiado. Las porciones más interesantes son las que hablan de la caída de los ángeles y de sus consecuencias, de los viajes arrobadores de Enoc por el cielo y por la tierra, y de lo que vio y oyó (caps. vi.-xxxvi.); las porciones apocalípticas sobre el Reino del Cielo y el Advenimiento del Mesías (lxxxiii.-

xci.); y, finalmente, discursos hortatorios (xci.-cv.). Cuando añadimos que se halla saturado de un tono de intensa fe y sinceridad sobre el Mesías, las «postrimerías», y otras doctrinas especialmente destacadas en el Nuevo Testamento, se comprenderá fácilmente su importancia. En conjunto el Libro de Enoc contiene 108 capítulos.

Desde el punto de vista literario ha sido ordenado (por Schürer y otros) en *tres partes*: 1. *La obra original*, caps. i.-xxxvi.; lxxii.-cv. Esta porción se supone que data de unos 175 a. de J.C. 2. *Las Parábolas*, caps. xxxvii.-liv. 6. lv. 3-xlix.; lxi.-lxiv.; lxix. 26-lxxi. Esta parte es también de fecha anterior al nacimiento de Cristo, quizá del tiempo de Herodes el Grande. 3. *Las llamadas Secciones de Noé*, caps. liv. 7-lv. 2; lx.; lxv.-lxix. 25. A éstas hay que añadir los caps. cvi., cvii., y la conclusión posterior en el cap. cviii. Las fechas de estas porciones es imposible fijarlas de modo definitivo.

II. Aún tiene más interés, aunque distinto, el libro de los *Oráculos de la Sibila*, escrito en hexámetros griegos. En su forma presente consiste en doce libros, junto con varios fragmentos. Pasando por alto dos grandes fragmentos, que parecen haber formado originalmente la parte principal de la introducción al Libro III, tenemos: 1) los dos primeros libros. Éstos contienen parte de una antigua Sibila judía helenista y más antigua, así como de un poema por el pseudo-Focilides, judío, en que se funden de modo curioso, con ideas del Antiguo Testamento, antiguos mitos paganos referentes a las primeras edades del hombre. El resto de estos dos libros fue compuesto y juntado todo, no antes del final del segundo siglo, quizá por un cristiano judío. 2) El tercer libro es con mucho el más interesante. Además de los fragmentos a que nos hemos referido, los vv. 97-807 son obra de un judío helenista, profundamente influido por la esperanza mesiánica. Esta parte data aproximadamente del 160 a. de J.C., en tanto que los vv. 49-96 parecen pertenecer al año 31 a. de J.C. El resto (vv. 1-45, 818-828) data de un período posterior. Hemos de limitar nuestra atención a la porción más antigua del libro. Para nuestro propósito lo ordenamos en tres partes. En la primera, se funde la antigua teogonía pagana en un molde judaico: Urano pasa a Noé; Sem, Cam y Jafet son Saturno, Titán y Jafeto, en tanto que la edificación de la torre de Babel es la rebelión de los Titanes. Luego se relata la historia del mundo, y el Reino de Israel y el rey David forman el centro de todo. Lo que hemos llamado la segunda parte, es la más curiosa de esta obra. Personifica a los antiguos oráculos paganos, por así decirlo, en una recensión judaica, y entrelazados con elementos judíos. La tercera parte se puede describir de modo general como antipagana, polémica y apocalíptica. La Sibila es completamente helénica en espíritu. En sus apelaciones es vehemente y sincera, atrevida y retadora en el tono de orgullo

judío, consciente y triunfante de lo que espera. Pero la circunstancia más notable es que esta Sibila judaizante y judía parece haber pasado, como los oráculos de la antigua Sibila eritrea —aunque posiblemente sólo en algunas partes—, que había predicho a los griegos la caída de Troya, y los de la Sibila de Cuma, que, en la infancia de Roma, Tarquino el Soberbio había depositado en el Capitol, y que como tal es citado por Virgilio (en su 4ª Égloga) en su descripción de la Edad de Oro.

De los otros libros de la Sibila no hay que decir mucho. Los libros 4º, 9º y 12º fueron escritos por judíos egipcios en fechas que varían desde el año 80 al tercer siglo de nuestra era. El libro VI es de origen cristiano, la obra de un cristiano judaizante, sobre la segunda mitad del segundo siglo. El libro VIII, que incluye porciones judías, es también de paternidad cristiana, y lo mismo los libros X y XI.

III. La colección de dieciocho himnos, que en su versión griega llevan el nombre del *Salterio de Salomón*, tienen que haber sido escritos originalmente en hebreo, y en fechas de más de medio siglo antes de nuestra era. Son el producto de un alma intensamente sincera, aunque hallamos con cierta frecuencia expresiones de engolamiento y justicia propia farisaicas (por ej., ix. 7, 9). El poeta canta en un período de tristeza nacional, y casi parece que estos salmos intentaban recoger algunos de los pensamientos principales de los correspondientes salmos davídicos y aplicarlos, como si dejéramos, a las circunstancias entonces existentes. Esto se puede comprobar leyendo los unos y los otros atentamente (compárense, por ej., los tres primeros con los tres primeros en cada colección). Aunque algo helenísticos en su molde, la colección alienta una expectativa ardiente mesiánica y una fe firme en la resurrección y en la recompensa y castigo eternos (iii. 16; xiii. 9, 10; xiv. 2, 6, 7; xv. 11 hasta el final).

IV. Otro libro de esta clase —*«El pequeño Génesis»*, o *«El libro de los Jubileos»*— ha sido preservado en su traducción etiópica (aunque últimamente se ha descubierto una versión latina de parte del mismo, y es un comentario haggádico sobre el Génesis. Afirmando ser una revelación a Moisés durante los cuarenta años en el monte Sinaí, procura rellenar las *lacunae* en la historia sagrada, especialmente en lo que se refiere a la cronología. Su carácter es hortatorio y de advertencia, y alienta un fuerte espíritu antirromano. Fue escrito por un palestino, en hebreo, o más bien arameo, probablemente hacia el tiempo de Cristo. El nombre «Libro de los Jubileos» se deriva de la circunstancia de que la cronología de la Escritura está ordenada según los períodos de jubileo de cuarenta y nueve años, de los cuales se habían contado cincuenta (o sea 2.450 años) desde la Creación a la entrada en Canaán.

V. Entre los escritos pseudoepigráficos incluimos también el 4º *libro de Esdras*, que aparece entre nuestros apócrifos como 2º Esdras, caps. iii.-xiv. (los dos primeros capítulos y los dos últimos son adiciones espurias). La obra fue escrita originalmente en griego, y sólo se ha preservado en traducción en cinco lenguas distintas (latín, arábigo, siríaco, etiópico y armenio). Fue compuesto probablemente hacia el final del primer siglo después de Cristo. Por esta circunstancia y la influencia del Cristianismo en la mente del escritor —que, sin embargo, es un sincero judío—, su interés e importancia son extraordinarios. El nombre de Esdras probablemente es asumido porque el escritor deseaba tratar principalmente del misterio de la caída de Israel y su restauración.

Los otros escritos pseudoepigráficos son:

VI. La *Ascensión* (caps. i.-v.) y *Visión de Isaías* (caps. vi.-xi.), que describen el martirio del profeta (con una interpolación cristiana [caps. iii.-14-iv. 22], adscribiendo su muerte a la profecía de Cristo, y conteniendo porciones apocalípticas), y luego lo que vio en el cielo. El libro probablemente se basa en un relato judío más antiguo, pero es principalmente de paternidad cristiana herética. Existe sólo en traducciones, de las cuales la etiópica ha sido editada por el arzobispo Laurence (con traducciones latina e inglesa).

VII. *La Asunción de Moisés* (probablemente citado en Judas v. 9) también existe sólo en traducción, y es realmente un fragmento. Consiste en doce capítulos. Después de una introducción (cap. i.), que contiene una alocución de Moisés a Josué, el primero dice que presenta ante Josué el futuro de Israel en el tiempo de Varo. Esto va seguido de una porción apocalíptica, que empieza en el cap. vii. y termina en el cap. x. Los dos capítulos finales son diálogos entre Josué y Moisés. El libro data probablemente de los alrededores del año 2 a. de J.C., o poco después. Además de las porciones apocalípticas, su interés consiste en el hecho de que el escritor parece pertenecer al partido Nacionalista, y conseguimos, por ello, algunos vistazos sobre las esperanzas e ideas apocalípticas —la tendencia más elevada espiritual— de este movimiento tan interesante. Es notable que por lo menos este libro sea claramente antifarisaico, especialmente en su oposición a sus purificaciones (cap. vii.). Especialmente queremos hacer notar una semejanza notable con 2ª Timoteo 3:1-5 y esto en la Assumpt. Mos. vii. 3-10: 3) «Et regnabunt de his homines pestilentiosi et impii, dicentes se esse iustos, 4) et hi suscitabunt iram animorum suorum, qui erunt homines dolosi, sibi placentes, ficti in omnibus suis et omni hora diei amantes convivia, devoratores gulae 5) ... 6) [paupe] rum bonorum comestores, dicentes se haec facere propter misericordiam eorum, 7) sed et

exterminatores, queruli et fallaces, celantes se ne possint cognosci, impii in scelere, pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem, 8) dicentes: habebimus discubitiones et luxuriam edentes et bibentes, et potabimus nos, tamquam principes erimus. 9) Et manus eorum et dentes inmunda tractabunt, et os eorum loquetur ingentia, et superdicent: 10) noli [tu me] tangere, ne inquines me...» Pero es muy significativo que, en vez de la denuncia de los fariseos en los versículos 9, 10 de la *Assumptio,* tenemos en 2ª Timoteo 3:15 las palabras «teniendo la forma de piedad, pero negando su poder».

VIII. *El Apocalipsis de Baruc*. Éste también existe sólo en traducción siríaca, y al parecer es fragmentario, puesto que la visión prometida en el cap. lxxvi. 3 no se refiere, en tanto que la Epístola de Baruc a las dos tribus y media en Babilonia, referida en lxxvii. 19, falta también. El libro ha sido dividido en siete secciones (i. - xii.; xiii. - xx; xxi - xxxiv.; xxxv. - xlvi.; xlvii. - lii.; liii. - lxxvi; lxxvii. - lxxxvii.). El conjunto tiene forma de revelación a Baruc, y sus respuestas y preguntas, o noticias sobre sus actividades, ayunos, oraciones, etc. Las partes más interesantes son las secciones v. y vi. En la primera notamos (cap. xlviii. 31-41) la referencia a la consecuencia del pecado en nuestros primeros padres (v. 42; comp. también xvii. 3; xxiii. 4; liv. 15, 19), y en el cap. xlix. la discusión e información sobre en qué cuerpo y en qué forma resucitaremos, que es contestada, no como por san Pablo en 1ª Corintios 15 —aunque la pregunta que se hace (1ª Corintios 15:35) es precisamente la misma—, sino en la forma estrictamente rabínica, descrita por nosotros en el vol. I, pp. 449-451. En la sección vi. notamos en especial (caps. lxix. - lxxiv.) las descripciones apocalípticas de los últimos días y la del Reinado y Juicio del Mesías. En general, el lenguaje figurativo de este libro es instructivo con respecto a la fraseología usada en las porciones apocalípticas del Nuevo Testamento. Finalmente, notamos que las ideas sobre las consecuencias de la caída son mucho más limitadas que las expresadas por 4º Esdras. En realidad, no van más allá de la muerte física como consecuencia del pecado en nuestros primeros padres (ver especialmente cap. liv. 19: Non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum; nos vero unusquisque fuit animae suae Adam). Al mismo tiempo, nos parece como si quizás el razonamiento, más bien que el lenguaje del escritor, indicara vacilación por su parte (liv. 14-19; compárese también con la primera cláusula de xlviii. 43). Casi parece como si liv. 14-19 tuviera la intención de desmentir el razonamiento de san Pablo, Romanos 5:12, al final. A este respecto el pasaje en Baruc es muy interesante, no sólo por sí mismo (ver, por ej., v. 16: Certo enim qui credit recipiet mercedem), sino con referencia a la enseñanza de 4º Esdras, que, por lo que se refiere al pecado original, toma una dirección distinta de la de Baruc.

Pero tengo muy pocas dudas de que ambos aluden a la enseñanza de san Pablo sobre esta doctrina, que para ellos es nueva. Finalmente, por lo que se refiere a la cuestión de cuándo fue escrita esta obra notable, colocaríamos su composición después de la destrucción de Jerusalén. La mayoría de los escritores la datan antes de la publicación de 4º Esdras. Incluso la aparición de un Pseudo-Baruc y un Pseudo-Esdras es significativa de las circunstancias políticas y las esperanzas religiosas de la nación.

Para criticismo y fragmentos de los otros pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, comparar Fabricius, Codex Pseudepigraphus Vet. Test., 2 vols. (ed. 2, 1722). El Salterio de Salomón, IV Esdras (o, como él dice, IV y V Esdras), el Apocalipsis de Baruc y la Asunción de Moisés han sido editados por Fritzsche (Lips. 1871); otros pseudoepígrafos judíos (hebreos) del Antiguo Testamento —aunque de fecha posterior— se hallan en Jellinek, Beth haMidrash (6 vols.), *passim*. Una crítica de la literatura sobre este tema no es oportuna aquí.

APÉNDICE II

Filón de Alejandría y la teología rabínica

(Ver vol. I, pp. 67, 71, 73, 81)

(Ad. vol. I., p. 67, nota.) Al comparar los cánones alegóricos de Filón con los del tradicionalismo judío, pensamos, ante todo, en los siete cánones exegéticos que se asocian con Hillel. Éstos llevan principalmente el carácter de deducciones lógicas, y como tales se aplican principalmente a la Halakhah. Estos siete cánones fueron luego ampliados por el rab. Ismael (en el primer siglo) a trece, por medio del análisis de uno de ellos (el 5º) en seis, y la adición de esta sana regla exegética de que donde dos versículos parecen contradictorios, su reconciliación debe buscarse en un tercer pasaje. Las reglas reales de la Haggadah —si lo eran— eran los treinta y dos cánones del rab. José el Galileo (en el segundo siglo). Es aquí que hemos de hallar tanto que es afín en la forma a los cánones alegóricos de Filón.[1] Sólo que no racionalizan y son más claros en su aplicación. Se puede hallar resultados sorprendentes —por lo menos para ciertas mentes— buscando en cada consonante de una palabra la letra inicial de otra (*Notariqon*). Así, la palabra *MiSBeaCH* (altar) fue resuelta en estas cuatro palabras, que empiezan,

1. El lector que analice el bosquejo de las ideas de Filón y las compare con las «XXV Theses de modis et formulis quibus pr. Hebr. doctores SS. interpretari etc., soliti fuerunt» (en Surenhusius *Βίβλος Καταλλαγῆς*, pp. 57 a 88), se convencerá de la verdad de lo que decimos.

respectivamente, en M, S, B, CH: Perdón, Mérito, Bendición, Vida. Luego había la *Gematria*, por la que cada letra de una palabra se resolvía en su equivalente aritmético. Así, las dos palabras Gog y Magog = 70, que era el número supuesto de todas las naciones paganas. Además, en *Athbash* las letras del alfabeto hebreo serán traspuestas (la primera por la última del alfabeto, y así sucesivamente, de modo que SHeSHaKH (Jeremías 25:26; 51:41) pasaba a ser *B*a*B*eL, mientras que en *Albam* las veintidós letras hebreas eran divididas en dos renglones, que podían ser intercambiadas (L por A, M por B, etc.).

En otros aspectos también los palestinos tenían la ventaja del modo de interpretación alejandrino. Había por lo menos ingenio, si no siempre verdad, en la explicación de una palabra resolviéndola en otras dos, o bien al discutir la importancia de partículas exclusivas (tales como «solo», «pero», «de») e inclusivas (tales como «también», «con», «todo»), o bien en descubrir matices de significación de los derivados de una palabra, como en los ocho sinónimos de «pobre» —de los cuales, uno (*Ani*) indicaba simplemente «el pobre»; otro *(Ebhyon*, de *abhah*), uno que sentía necesidad y deseo; un tercero (*misken*), uno humillado; un cuarto (*rash*, de *rush*), uno que había sido privado de su propiedad; un quinto (*dal*), uno cuya propiedad se había agotado; un sexto (*dakh*), uno que se sentía arruinado; un séptimo (*makh*), uno que había venido a menos; y un octavo (*chelekh*), uno que era un desgraciado—, o al discutir tales diferencias entre *amar*, hablar suavemente, y *dabhar*, hablar fuertemente; y muchos otros. Aquí el conocimiento íntimo del lenguaje y la tradición puede ser muy útil. En otras ocasiones se sugieren pensamientos sorprendentes, como cuando se indica que toda la Humanidad fue hecha brotar de un hombre, a fin de mostrar el poder de Dios, puesto que todas las monedas acuñadas que salen de la misma máquina son exactamente las mismas, en tanto que en el hombre, sea cual sea la semejanza, siempre hay una diferencia en cada uno.

2. (Ad. vol. I., p. 67 y nota 3.) La distinción entre el Dios inaccesible y el Dios como manifiesto y manifestándose a sí mismo, que se halla en la base de tantos puntos de la teología de Filón con referencia a los «seres intermedios» —«potencias»— y el Logos, ocurre igualmente en la teología rabínica,[2] aunque probablemente se deriva de otra fuente. En realidad, consideramos esto como explicativo de que se evite de modo marcado toda clase de antropomorfismos en los Targumim. Explica también la designación de Dios en dos clases de términos, de los cuales, a nuestro modo de

2. Además de las designaciones de Dios a las cuales se hace referencia en el texto, Filón le aplica la de τόπος «lugar», precisamente de la misma manera que los rabinos tardíos (y

ver, el primero expresa la idea de Dios como revelado, el otro la de Dios como revelándose a sí mismo; o, para decirlo de otra manera, indica, el uno, un estado; el otro, un acto por parte de Dios. La primera de estas clases de designaciones abarca dos términos: *Yeqara*, la gloria excelente, y *Shekhinah* o Sequíná, la presencia permanente.[3] Por otra parte, Dios, como en el acto de revelarse a sí mismo, es descrito por el término *Memra*, el «Logos», «el Verbo». Hay una distinción de ideas también entre los términos *Yeqara* y *Shekhinah* El primero indica, según pensamos, los aspectos del Dios revelado que se dirigen hacia dentro y hacia arriba; el último, los que se dirigen hacia fuera y hacia abajo. Esta distinción aparece al comparar el uso de las dos palabras en los Targumim, y aun al considerar los pasajes en que las dos palabras están colocadas la una al lado de la otra (como, por ejemplo, en el Targum Onkelos sobre Éxodo 17:16; Números 14:14; en el Pseudo-Jonatán, Génesis 16:13, 14; en el Targum de Jerusalén, Éxodo 19:18; y en el Targum Jonatán, Isaías 6:1, 3; Hageo 1:8). Así, también, la alusión en 2ª Pedro 1:17 a «la voz de la excelente gloria» (τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) tiene que haber sido la *Yeqara*. El uso variado de los términos *Shekihnah* y *Yeqara*, y luego *Memra*, en el Targum de Isaías 6, es extraordinario. En el versículo 1 es la *Yeqara* y su manto —la gloria hacia el cielo— la que llenaba el Templo celestial. =En el versículo 3 oímos el *Trisagio* en conexión con la permanencia de su *Shekhinah*, en tanto que el esplendor *(Ziv)* de su *Yeqara* llena la tierra, como si estuviera flotanto hacia abajo. En el versículo 5 el profeta teme porque ha visto la *Yeqara* de la Shekhinah, en tanto que en el versículo 6 se toma el carbón de delante de la Shekhinah (la cual está) sobre el trono de la Yeqara (una expresión notable que ocurre con frecuencia; de modo especial en Éxodo 17:16). Finalmente, en el versículo 8 el profeta oye la voz de la *Memra* de Jehová, diciéndole las palabras de los versículos 9, 10. Es de sumo interés notar que en Juan 12:40 estas palabras son aplicadas proféticamente en relación con Cristo. Así, Juan aplica al Logos lo que el Targum entiende de la *Memra* de Jehová.

Pero, teológicamente, el punto más interesante e importante, no sólo con

---

especialmente la Cábala) usan la palabra מקום. Para Filón implica que Dios es extramundano. Ve esto enseñado en Génesis 22:3, 4, en que Abraham fue «al lugar que Dios le había dicho»; pero cuando «levantó los ojos», «vio el lugar desde lejos». De modo similar, los rabinos, cuando comentan sobre Génesis 28:11, asignan esto como la razón por la que Dios es designado מקום, que es extramundano; la discusión es sobre si Dios es el lugar de su mundo o al revés, y la decisión en favor de lo primero —Génesis 28:11— es explicada por Éxodo 33:21, y Deuteronomio 33:27 por Salmo 90:1 (Ber. R. 68, ed. Vars., p. 125 *b*).

3. Creo que es Köster (Trinitätslehre vor Christo) que distingue las dos como la presencia de Dios, dentro y fuera de la congregación. En general este tratadito tiene poco valor.

referencia al Logos de Filón, sino al término *Logos*, tal como lo emplea el cuarto Evangelio, es averiguar el valor preciso de la expresión equivalente, *Memra*, en los Targumim. Como se indica en el texto de este libro (vol. I, p. 74), el término *Memra*, en cuanto se aplica a Dios, ocurre 176 veces en el Targum Onkelos, 99 veces en el Targum de Jerusalén, y 321 veces en el Targum Pseudo-Jonatán. Incluimos una lista de pasajes, ordenados en tres clases. Los de la *clase I*, marcan dónde el término no se aplica a esto, o dónde, por lo menos, es dudoso; los de la *clase II*, dónde se muestra una interpretación probable de un pasaje; y la *clase III*, en que es indudable que la expresión *Memra* se refiere a Dios como revelándose a sí mismo, esto es, el Logos.

Lista clasificada de todos los pasajes en que ocurre el término «Memra» en el Targum Onkelos

(El término ocurre 176 veces. La clase III, que consiste en los pasajes en que el término *Memra* tiene una aplicación *indudable* a la Persona Divina revelándose a sí misma, comprende 79 pasajes.)

CLASE I. *Inaplicable o dudoso*: Génesis 24:5; Éxodo 2:25; 5:2; 6:8; 15:8, 10, 26; 16:8; 17:1; 23:21, 22; 25:22; 32:13; Levítico 18:30; 22:9; 26:14, 18, 21, 27; Números 3:39, 51; 4:37, 41, 45, 49; 9:18 (bis), 19, 20 (bis), 23 (cuatr.); 10:13; 13:3; 14:11, 22, 30, 35; 20:12, 24; 23:19; 24:4, 16; 27:14; 33:2, 38; 36:5; Deuteronomio 1:26; 4:30; 8:3, 20; 13:5, 19 (nuestra versión 4, 18); 15:5; 26:15, 18; 27:10; 28:1, 2, 15, 45, 62; 30:2, 8, 10, 20.

Un examen de estos pasajes mostrará que, por precaución, algunas veces hemos puesto como «inaplicable» o «dudoso» lo que, visto en conexión con otros pasajes en que se ha usado la palabra, no se ve como realmente dudoso. Ocuparía demasiado espacio explicar por qué algunos de los pasajes son puestos en la clase siguiente, aunque el término *Memra* «parece» haber sido usado en una forma paralela al de la clase I. Finalmente, la razón por la que algunos pasajes aparecen en la clase III, cuando otros, algo similares, son colocados en la clase II, debe buscarse en el contexto y conexión de un versículo. Hemos de pedir al lector que crea que cada pasaje ha sido estudiado cuidadosamente de por sí, y que nuestras conclusiones han sido decididas mediante una consideración cuidadosa, y por un significado imparcial puesto en el lenguaje del Onkelos.

Clase II. *Probable*: Génesis 7:16; 20:3; 31:3, 24; Éxodo 19:5; Levítico

8:35; 26:23; Números 11:20, 23; 14:41; 22:9, 18, 20; 23:3, 4, 16; 27:21; 36:2; Deuteronomio 1:32; 4:24, 33, 36; 5:24, 25, 26; 9:23 (bis); 31:23; 34:5.

Clase III. *Indudable*: Génesis 3:8, 10; 6:6 (bis), 7; 8:21; 9:12, 13, 15, 16, 17; 15:1, 6; 17:2, 7, 10, 11; 21:20, 22, 23; 22:16; 24:3; 26:3, 24, 28; 28:15, 20, 21; 31:49, 50; 35:3; 39:2, 3, 21, 23; 48:21; 49:24, 25; Éxodo 3:12; 4:12, 15, 10:10; 14:31; 15:2; 18:19; 19:17; 29:42, 43; 30:6; 31:13, 17; 33:22; Levítico 20:23; 24:12; 26:9, 11, 30, 46; Números 14:9 (bis), 43; 17:19 (en nuestra versión 5:4); 21:5; 23:21; Deuteronomio 1:30; 2:7; 3:22; 4:37; 5:5; 9:3; 18:16, 19; 20:1; 23; 15; 31:6, 8; 32:51; 33:3, 27.

De especial interés es la versión del Onkelos de Deuteronomio 33:27, en que en vez de «Y acá abajo los brazos eternos», Onkelos dice: «Y con su Memra fue hecho el mundo», exactamente como en Juan 1:10. Esta divergencia del Onkelos del texto hebreo es totalmente inexplicable, y no hay quien haya intentado dar alguna explicación, que yo sepa. Winer, cuya disertación inaugural «De Onkeloso ejusque Paraphrasi Chaldaica» (Lips., 1820) ha seguido simplemente a la mayoría de escritores modernos (con algunas amplificaciones, principalmente del «Philoxenus» de Luzatto), no hace referencia a este pasaje, ni tampoco sus sucesores, que yo sepa. Es curioso que, como nuestro texto hebreo tiene tres palabras, también las tiene la versión de Onkelos, y que ambas terminen con la misma palabra.

Al clasificar los pasajes en que ocurre la palabra *Memra* en el Targum de Jerusalén y en el Targum Pseudo-Jonatán, hemos invertido el orden previo, y la Clase I representa los pasajes en que el término *indudablemente* se aplica a la manifestación personal de Dios; la Clase II, en que esta interpretación es *probable*; y la Clase III, en que esta aplicación es *dudosa*.

Pasajes clasificados (según el plan mencionado) en que el término «Memra» ocurre en el Targum Jerushalmi en el Pentateuco

CLASE I. De aplicación *indudable* a una manifestación personal de Dios: Génesis 1:27; 3:9, 22; 5:24; 6:3; 7:16; 15:1; 16:3; 19:24; 21:33; 22:8, 14; 28:10; 30:22 (bis); 31:9; 35:9 (cuatr.); 38:25; 40:23; Éxodo 3:14; 6:3; 12:42 (cuatr.); 13:18; 14:15, 24, 25; 15:12, 25 (bis); 19:5, 7, 8, 9 (bis); 20:1, 24; Levítico 1:1; Números 9:8; 10:35, 36; 14:20; 21:6; 23:8 (bis); 24:6, 23; 25:4; 27:16; Deuteronomio 1:1; 3:2; 4:34; 26:3, 14, 17, 18; 28:27, 68; 32:15, 39, 51; 33:2, 7; 34:9, 10, 11.

CLASE II. Tenemos aquí la aplicación de *probable*: Génesis 5:24; 21:33; Éxodo 6:3; 15:1; Levítico 1:1; Números 23:15, 21; 24:4, 16; Deuteronomio 32:1, 40.

CLASE III. En que esta aplicación es *dudosa*: Génesis 6:6; 18:1, 17; 22:14 (bis); 30:22; 40:23; 49:18; Éxodo 13:19; 15:2, 26; 17:16; 19:3; Deuteronomio 1:1; 32:18; 34:4, 5.

Lista clasificada de los pasajes en que el término «Memra» ocurre en el Targum Pseudo-Jonatán en el Pentateuco

CLASE I. *Indudable*: Génesis 2:8; 3:8, 10, 24; 4:26; 5:2; 7:16; 9:12, 13, 15, 16, 17; 11:8; 12:17; 15:1; 17:2, 7, 10, 11; 18:5; 19:24 (bis); 20:6, 18; 21:20, 22, 23, 33; 22:1; 24:1, 3; 26:3, 24, 28; 27:28, 31; 28:10, 15, 20; 29:12; 31:3, 50; 35:3, 9; 39:2, 3, 21, 23; 41:1; 46:4; 48:9, 21; 49:25; 50:20; Éxodo 1:21; 2:5; 3:12; 7:25; 10:10; 12:23, 29; 13:8, 15, 17; 14:25, 31; 15:25; 17:13, 15, 16 (bis); 18:19; 20:7; 26:28; 29:42, 43; 30:6, 36; 31:13, 17; 32:35; 33:9, 19; 34:5; 36:33; Levítico 1:1 (bis); 6:2; 8:35; 9:23; 20:23; 24:12 (bis); 26:11, 12, 30, 44, 46; Números 3:16, 39, 51; 4:37, 41, 45, 49; 9:18 (bis), 19, 20 (bis), 23 (ter.); 10:13, 35, 36; 14:9, 41, 43; 16:11, 26; 17:4; 21:5, 6, 8, 9, 34; 22:18, 19, 28; 23:3, 4, 8 (bis), 16, 20, 21; 24:13; 27:16; 31:8; 33:4; Deuteronomio 1:10, 30, 43; 2:7, 21; 3:22; 4:3, 7 (bis), 20, 24, 33, 36; 5:5 (bis), 11, 22, 23, 24 (bis), 25, 26; 6:13, 21, 22; 9:3; 11:23; 12:5, 11; 18:19; 20:1; 21:20; 24:18, 19; 26:5, 14, 18; 28:7, 9, 11, 13, 20, 21, 22, 25, 27, 28, 35, 48, 49, 59, 61, 63, 68; 29:2, 4; 30:3, 4, 5, 7; 31:5, 8, 23; 32:6, 9, 12, 36; 33:29; 34:1, 5, 10, 11.

CLASE II. *Probable*: Génesis 5:24; 15:6; 16:1, 13; 18:17; 22:16; 29:31; 30:22; 46:4; Éxodo 2:23; 3:8, 17, 19; 4:12; 6:8; 12:27; 13:5, 17; 32:13; 33:12, 22; Levítico 26:44; Números 14:30; 20:12, 21; 22:9, 20; 24:4, 16, 23; Deuteronomio 8:3; 11:12; 29:23; 31:2, 7; 32:18, 23, 26, 38, 39, 43, 48, 50, 51; 33:3, 27; 34:6.

CLASE III. *Dudoso*: Génesis 6:3, 6 (bis), 7 (bis); 8:1, 21; 22:18; 26:5 (bis); Éxodo 4:15; 5:2; 9:20, 21; 10:29; 14:7; 15:2, 8; 16:3, 8; 19:5; 25:22; Levítico 18:30; 22:9; 26:40; Números 6:27; 9:8; 12:6; 14:11, 22, 35; 15:34; 20:24; 23:19; 27:14; 33:2, 38; 36:5; Deuteronomio 1:26, 32; 4:30; 5:5; 8:20; 9:23; 11:1; 13:18; 15:5; 19:15; 25:18; 26:17; 27:10; 28:1, 15, 45, 62; 30:2, 8, 9, 10; 31:12; 33:9.

(Ad. vol. I, pp. 80, 81) Sólo se puede dar una ilustración del método peculiar de Filón para interpretar el Antiguo Testamento. Al mismo tiempo, va a mostrar cómo halló confirmación para sus especulaciones filosóficas en el Antiguo Testamento, y dará luz sobre su sistema de teología moral en su punto más interesante, pero también el más difícil. La cuestión de que se trata es cómo el alma puede pasar de su estado de sensualidad (estado

sensorial) y pecado a otro de devoción a la razón, que era religión y justicia. Se notará que el cambio de un estado al otro se dijo que se realiza de una de estas tres maneras: por el *estudio*, por la *práctica*, o por medio de la *disposición natural* (μάθησις ἄ σκησις εὐφυΐα), exactamente lo mismo que dijo Aristóteles. Pero Filón halló un símbolo para cada uno, y para un estadio preparatorio en cada uno, en las Escrituras. Los tres patriarcas representaron este triple modo de alcanzar lo supersensible: Abraham, estudio; Jacob, práctica; Isaac, una buena disposición; en tanto que Enós, Enoc y Noé representan los estadios preparatorios respectivos. *Enós* (esperanza), el primer antecesor real de nuestra raza, representa la mente despertándose a la existencia de una vida mejor. *Abraham* (estudio) recibió la orden de dejar «la tierra» (sensualidad, sensorio). Pero todo estudio fue triple. Fue, primero, *físico* —Abram en la tierra de Ur contemplando el cielo estrellado, pero no conociendo a Dios—. Luego viene el estudio «intermedio» (μέση), que abarca el «ciclo de conocimiento» (ἐγκύκλιος παιδεία) ordinario. Esto fue Abram después de abandonar Arán, y este conocimiento fue simbolizado por su unión con Agar, que se detuvo (de modo intermedio) entre Cades y Bered. Pero este estadio era también insuficiente, y el alma debía alcanzar el estadio tercero y más elevado, el de la filosofía divina (verdaderamente, el amor a la sabiduría, φιλοσοφία), en que la verdad eterna era el tema de la contemplación. En consecuencia, Abram dejó a Lot, pasó a ser Abraham y se unió verdaderamente a Sara, que ya no era Sarai. A partir de entonces, hacia adelante y hacia arriba, el alma se eleva ahora al conocimiento de la virtud, de las realidades celestiales y, más aún, de la naturaleza de Dios mismo.

Pero había otro método distinto del «estudio» por el cual el alma podía elevarse —el de la *askesis*, disciplina, práctica—, del cual las Escrituras hablan en Enoc y Jacob. Enoc —a quien «Dios tomó, y desapareció» (Génesis 5:24)— significa que el alma se vuelve de lo inferior a lo superior, de modo que ya no se la encuentra en primer lugar del mal. De Enoc, como estadio preparatorio, llegamos a Jacob, que primero huyó meramente de sus embrollos sensoriales con Labán, luego emprende la lucha contra sus afectos, desprendiéndose de cinco de las setenta y cinco almas con que había entrado en Egipto (Deuteronomio 10:22; comp. con Génesis 46:27), a veces casi descarriado por los sofistas (Dina y Hamor), con frecuencia casi cayendo y desmayando en el conflicto (la lucha de Jacob con el ángel), pero ayudado por Dios, y finalmente victorioso cuando Jacob pasa a ser Israel.

Sin embargo, la más elevada de todas era la vida espiritual, que llegaba, no por el estudio ni la disciplina, sino por medio de una buena disposición

natural. Aquí tenemos, primero, *Noé*, que simboliza sólo el comienzo de la virtud, puesto que no leemos de ninguna virtud especial en él. Más bien, él es *descanso* —como su nombre implica—, bueno con relación a los que le rodean. Fue de modo distinto con *Isaac*, que era perfecto antes de su nacimiento (y, por tanto, escogido), así como *Rebeca* significaba constancia en la virtud. En este estado, el alma disfruta un verdadero descanso (el sábado, Jerusalén) y gozo, que va implicado en el nombre de Isaac. Pero la verdadera virtud, que era también la verdadera sabiduría, era el Paraíso, de donde salió una corriente (bondad) que se dividía a su vez en cuatro brazos (las cuatro virtudes estoicas): *Pison*, «prudencia» (*φρόνησις*); *Gihon*, «fortaleza» (*ἀνδρία*); *Tigris*, «deseo» (*ἐπιθυμία*), y *Eufrates*, «justicia» (*δικαιοσύνη*). Y, con todo, aunque éstas sean las virtudes estoicas, todas ellas brotan del Paraíso, el Jardín de Dios; y todo lo que es bueno, y todo lo que lleva al mismo, nos viene, en último término, de Dios mismo, y es en Dios.

APÉNDICE III

Ideas rabínicas respecto a la legitimidad de las imágenes, representaciones pictóricas en monedas, etc.

(Ver vol. I, p. 119, nota 7)

En este punto —especialmente con respecto a las imágenes, estatuas y monedas— las ideas de los rabinos sufrieron cambios y modificaciones (como se indica en el texto) debido a las circunstancias externas del pueblo. Las opiniones primeras y más estrictas, que prohibían en absoluto toda representación, fueron relajadas en la Mishnah, y todavía más en el Talmud.

Al seguir este desarrollo, notamos, como un primer estadio, que había una distancia entre *tener* estas representaciones pictóricas y *hacer uso de ellas*, en el sentido de vender o trocar con ellas; y, además, entre *hacerlas* y *hallarlas*. La Mishnah prohíbe sólo representaciones de seres humanos que llevan en su mano algún símbolo de poder, como un cayado, un pájaro, un globo, o bien, como añade el Talmud, una espada o incluso un sello (Ab. Z. iii. 1). Los Comentarios explican que esto ha de referirse a hacer uso de ellos, puesto que su posesión estaba, en todo caso, prohibida. El Talmud añade (Ab. Z. 40 *b,* 41 *a)* que éstas eran generalmente representaciones de reyes, y que eran usadas para los propósitos de culto, y que su prohibición se aplicaba sólo a las aldeas y pueblos, no a las ciudades, donde eran usadas como ornamento. De modo similar, la Mishnah indica que todo lo que lleva

una representación del sol o de la luna, o de un dragón, debe ser echado al mar Muerto (Ab. Z. iii. 3). Por otra parte, el Talmud cita (Ab. Z. 42 *b*) una proposición (*Boraita*) en el sentido de que todas las representaciones de los planetas eran permitidas excepto las del sol y de la luna,[1] así como todas las estatuas excepto las de hombres, y todas las pinturas excepto las de un dragón, llevando la discusión a la conclusión de que en dos casos —si no en todos los mencionados— las instrucciones talmúdicas se referían a hallarlas, no a hacerlas. Tan estricta era la ley respecto a los anillos de sellos, que estaba prohibido que hubiera relieve en ellos, y sólo eran permitidas las figuras que se *hundían* debajo de la superficie (bajorrelieve), aunque incluso éstas no debían ser usadas para sellar (Ab. Z. 43 *b*). Pero esto ya marca una concesión, hecha, aparentemente, a un célebre rabino que tenía un sello así. Aún más allá en la misma dirección está la excusa, formulada en un período posterior, para los rabinos que adoraban en una Sinagoga que tuviera una estatua de un rey, en el sentido de que no podía sospecharse que ellos fueran idólatras, puesto que el lugar —y por tanto su conducta— estaba bajo la inspección de todos los hombres. Esta tendencia más liberal había aparecido, ciertamente, en un período muy anterior, en el caso del nasi Gamaliel II, que hizo uso de un baño público en Acco, en que había una estatua de Afrodita. La Mishnah (Ab. Z. iii. 4) pone esta doble alegación en su boca: que no había ido al dominio del ídolo, sino que el ídolo había ido al suyo, y que la estatua estaba allí como ornamento, no para ofrecerle culto. El Talmud apoya, en realidad, este argumento, pero en una forma que muestra que la conducta del gran Gamaliel no era realmente aprobada (Ab. Z. 44 *b*). Pero ¡una estatua usada para propósitos idolátricos no sólo debía ser pulverizada, sino que el polvo debía ser desparramado al viento o echado al mar, para que no sirviera ni de abono para el suelo! (Ab. Z. iii. 3). Esto puede explicar por qué Josefo se atreve incluso a incriminar al rey Salomón por las figuras en el mar de bronce, y en su trono (Ant. viii.7, 5), y que pudiera excitar a una turba fanática en Tiberias para que destruyera el palacio de Herodes Antipas porque contenía «figuras de seres vivientes» (Vida 12).[2]

1. El nasi R. Gamaliel hizo uso de representaciones de la luna al interrogar a testigos ignorantes con miras a establecer (por la nueva luna) los comienzos del mes. Pero esto ha de ser considerado como una excepción de la regla míshnica.

2. Schürer indica que el que no se acuñaran monedas con la imagen de Herodes era una concesión a los prejuicios judíos, y afirma que las monedas de los emperadores acuñadas en Palestina no llevaban efigies. Esta afirmación no es apoyada por los hechos, sin embargo, según puede verse en Mateo 22:20, en que había una imagen del César en monedas que circulaban. Wieseler (Beitr., pp. 83-87) ha mostrado que el que no hubiera monedas con la

efigie de Herodes demuestra su posición inferior con respecto a Roma, y que esto tiene bastante importancia respecto a la cuestión de un censo romano durante su reino. El Talmud (Baba K. 97 *b*) habla de monedas que llevaban en un lado la efigie de David y de Salomón, o bien el nombre de estos reyes, y en el otro lado: «Jerusalén, la santa ciudad». Pero si bien es dudoso que existieran estas monedas con la efigie de David o Salomón, no puede haber duda de que había monedas adscritas en Ber. R. (Par. 39, ed. Vars., p. 71 *b*) a Abraham, Josué, David y Mardoqueo —la de Abraham se describe como mostrando, en un lado, las figuras de un anciano y una anciana (Abraham y Sara), y en el otro a un joven y una joven (Isaac y Rebeca)—. Las monedas de Josué se dice que llevaban en un lado un becerro, en el otro un carnero, según Deuteronomio 33:17. Por tanto, no podía haber este horror a tales monedas, y si lo había, Herodes no era hombre que hubiera hecho mucho caso. Sobre estas supuestas monedas de David, etc., ver las notas curiosas de Wagenseil, Sota, p. 574 y ss. La información más plena y precisa con todo lo relacionado con las monedas de los judíos se halla en un trabajo erudito de Mr. Madden, «Coins of the Jews» (vol. ii. de «The International Numismata Orientalia», 1881). Compárese también con la Revista de este libro en el «Journal of the Royal Archaeological Inst.» para 1882, vol xxxix., pp. 203, 206.

APÉNDICE IV

Resumen de la historia judía desde el reinado de Alejandro el Grande hasta el acceso al trono de Herodes

(Ver Libro I, cap. VIII)

La conexión política de Israel con el mundo griego —y, con ello, el conflicto con el Helenismo— se puede decir que comienza con el progreso victorioso de Alejandro Magno por todo el mundo entonces conocido (333 a. de J.C.).[1]

No sólo fue la destrucción del Imperio Persa lo que puso fin al fácil y pacífico vasallaje que Judea había reconocido a Persia durante dos siglos, sino que el establecimiento de un imperio tan vasto helénico, según era el objetivo de Alejandro, introduciría un nuevo elemento en el antiguo mundo de Asia. Por todas partes la antigua civilización cedió a la nueva. Ya a comienzos del siglo II antes de Cristo, Palestina estaba rodeada, Norte, Este y Oeste, por un cinturón de ciudades helénicas, en tanto que en el interior de la tierra el mismo Helenismo había puesto el pie en Galilea y dominaba en Samaria. Pero esto no era todo. Después de seguir siendo el frecuente objeto de disputa entre las potencias de Egipto y Siria, Palestina, finalmente, pasó de la dominación egipcia a la siria, durante el reinado de Seleuco IV (187-175 a. de J.C.). Su sucesor fue Antíoco IV, Epífanes (175-164), cuya

1. No entramos en la discusión de la cuestión de si Alejandro entró realmente en Jerusalén. La leyenda judía tiene mucho que decir sobre él, e informa de preguntas y discusiones entre él y los rabinos, lo cual prueba por lo menos la profunda impresión que su aparición había hecho, y los resultados permanentes de ella.

implacable decisión de exterminar el Judaísmo y sustituirlo por el Helenismo dio lugar al levantamiento macabeo. Aunque este intento había de parecer locura, no habría podido ser concebido de no haber habido en Palestina misma un partido que favoreciera sus planes. En realidad, el grecianismo, en su peor forma, se había introducido lenta, pero firmemente, entre los niveles más elevados. Para poder comprender esta historia debe ser detallado un poco su progreso.

Después de la muerte de Alejandro, Palestina había pasado primero a la dominación egipcia. Aunque los Ptolomeos eran en general favorables a los judíos (por lo menos en su propio país), los de Palestina a veces sintieron la mano férrea del vencedor (Jos. Ant. xii. 1, 1). Luego siguieron las pugnas entre Siria y Egipto por la posesión de Palestina, con lo que el país sufrió severamente. Como hace notar bien Josefo (Ant. xii. 3, 3), ganara quien ganara, Palestina era «como un barco al cual la tempestad embiste con sus olas por los dos lados». Aparte de esto fue un período bastante tranquilo, en que se disfrutaba de una relativa independencia. El poder secular y el espiritual estaban investidos en los Sumos Sacerdotes hereditarios, que pagaban por su designación (probablemente con carácter anual) la suma de veinte talentos (es de suponer sirios), que equivalían a unos cinco talentos ordinarios, o sea menos de 1.200 libras. Además de este tributo personal, los impuestos eran vendidos al mejor postor. La suma obtenida en Judea se consideraba que era de unas 81.000 libras (350 talentos ordinarios). Aunque este tributo no parezca excesivo, teniendo en cuenta que más tarde los impuestos del distrito del bálsamo, alrededor de Jericó, alcanzaban a más de 46.000 libras (200 talentos), había la dificultad de que eran recolectados por los extranjeros, de modo injusto y muchas veces cruel, y en los abusos por las personas encargadas de recolectarlos. Esto dio lugar a quejas, que fueron aliviadas, pero de modo que se dio lugar a conflictos más serios.

La sucesión de los Sumos Sacerdotes, según hallamos en Nehemías 12:10, 11, 22, proporciona los siguientes nombres: Josué, Joaquín, Eliashib, Joyada, Juan, Jonatán y Jaddua, que era el contemporáneo de Alejandro el Grande. Después de la muerte de Jaddua, tenemos la siguiente lista: Onías I, Simón II el Justo, Eleazar, Manasés, Onías II, Onías III, Jasón, Menelao y Alcimo. (Los nombres proceden de Josefo.) Con Alcimo llegamos al período de los Macabeos. La paz interior y el bienestar terminaron con la muerte de Simón el Justo (al comienzo del tercer siglo a. de J.C.), uno de los últimos eslabones de la misteriosa cadena de personajes con que la tradición ha dado el nombre de la «Gran Asamblea» o «la Gran Sinagoga».

La leyenda judía tiene mucho que decir que es milagroso con respecto

a Simón el Justo, y lo relaciona con sucesos anteriores y posteriores a su pontificado. Muchas de estas tradiciones producen la impresión de recuerdos tiernos y añorados, de un pasado que nunca va a volver. Esta forma venerarable no volvería a verse en el Santuario (Ecclus. 50:1-4), ni se atribuirían milagros a ningún otro sacerdote (Yoma 39 *a* y *b*, Jer Yoma v. 2; vi. 3).[2] Todo esto parece indicar el término de un período en que el sumo sacerdocio era puramente judío en espíritu, tal como las insinuaciones de disensiones entre sus hijos (Jer. Yoma 43 *d*, arriba) producen la impresión de recuerdos débiles de la familia, y problemas públicos que siguieron. En realidad no le sucedió su hijo Onías (forma helenizada; Chonyi y otras variantes en el Talmud), que era menor de edad, sino el hermano de Onías, Eleazar, y éste, luego de un pontificado de veinte años, por su hermano Manasés. Fue sólo después de veintisiete años, tras la muerte de Manasés, que Onías II pasó a ser sacerdote. Si Eleazar y, especialmente, Manasés debían su posición al hecho de ser favoritos de Egipto (o por lo menos esto reforzó su posición), era casi natural que Onías hubiera tomado la parte opuesta o siria. Se negó a pagar el tributo del Sumo Sacerdote a Egipto, lo cual no puede pensarse que se debiera totalmente a avaricia, como sugiere Josefo. La ira y amenazas del rey fueron apaciguadas por el sobrino del Sumo Sacerdote, José, el cual afirmaba descender del linaje de David. José supo congraciarse con la corte de Alejandría, y obtuvo el arrendamiento de los impuestos de la Coele-Siria (que incluía a Judea) ofreciendo el doble de la suma que se pagaba previamente. Los judíos vieron con agrado que se eliminara a un cobrador de impuestos extranjero, pero la autoridad conseguida por José pasó a ser una nueva fuente de peligro, especialmente en manos de su ambicioso hijo Hircano. Con ello señalamos la existencia de tres partidos: el egipcio, el sirio y el de los «hijos de Tobías» (Ant. xii. 5, 1), como se llamaban los adherentes de José, según el nombre de su padre. Si el partido egipcio cesó de existir cuando Palestina pasó a manos de Siria en el reino de Antíoco III el Grande (223-187 a. de J.C.), y finalmente pasó a depender totalmente de la misma bajo Seleuco IV (187-173), el partido sirio y, especialmente, el partido de Tobías ya se habían helenizado. En realidad, la pugna ahora era por el poder y la riqueza, en que cada uno procuraba superar al otro mediante sobornos y lealtad al extranjero. En cuanto a la sumisión del pueblo, sólo podía conseguirse con la extinción práctica del Judaísmo, y este objetivo lo tuvo en cuenta el sacerdocio degenerado.

2. Merece notarse que en estos mismos pasajes talmúdicos se hace referencia también a que el cese total de milagros indicaba la futura destrucción del Templo.

La tormenta no estalló, realmente, bajo el pontificado de Simón II, el hijo y sucesor de Onías II, pero los tiempos se volvían más y más turbulentos. Aunque los gobernantes sirios de vez en cuando mostraban favor a los judíos, Palestina ahora estaba cubierta por una red de funcionarios sirios, a cuyas manos había pasado prácticamente el poder. Los impuestos habían aumentado notablemente, y, además del dinero de la Corona —consistente en un impuesto por cabeza, la tercera parte de las cosechas, la mitad del producto de los árboles—, había un monopolio real sobre la sal y los bosques, e incluso sobre los diezmos levíticos y todos los impuestos del Templo. Las cosas parece que empeoraron bajo el pontificado de Onías III, el hijo y sucesor de Simón II. Una disputa que tuvo lugar entre él y un tal Simón —un sacerdote y capitán de la guardia del Templo, al parecer provocada por la codicia sin límites de este último— indujo a Simón a apelar a la codicia de los sirios refiriéndoles que había tesoros increíbles depositados en el Templo. Su motivo puede haber sido, en parte, la venganza, y en parte la esperanza de alcanzar el cargo de Onías. Se dijo que fue una aparición sobrenatural (pero probablemente fue sólo superstición) lo que detuvo al general sirio en aquel momento. Pero tanto los judíos como los gentiles habían aprendido una peligrosa lección.

Seleuco IV sucedió a su hermano Antíoco IV, llamado Epífanes (175-164). Al margen de las explicaciones psicológicas que se den por su conducta —fuera un loco o un déspota intoxicado por su indiferencia a toda consideración excepto su capricho y poder sin control alguno—, la crueldad y la insensatez de su tiranía fueron sus características más prominentes, y lo mismo su sed de venganza; era supersticioso sin límites. Bajo un reino así, el precedente que había dejado Simón, el capitán del Templo, fue imitado por nada menos que la persona del hermano del mismo Sumo Sacerdote. Josué, Jesús o Jasón (como se hacía llamar con el nombre helenizado), el cual compró el pontificado que ostentaba su hermano Onías III, que fue depuesto, con la promesa de un incremento de 360 talentos en los impuestos del país, además de pagar 80 talentos de otra fuente (2º Macabeos iv. 8, 9). Fue la primera deposición de un Sumo Sacerdote en la historia judía. Pero esto no fue todo. Las necesidades, si no las inclinaciones del nuevo Sumo Sacerdote, y sus relaciones con el rey sirio, prescribieron una política helenizante en el país. ¡Parece casi increíble —y, con todo, está de acuerdo con las circunstancias— que Jasón tuviera que pagar a Antíoco la suma de 150 talentos por el permiso para erigir un gimnasio en Jerusalén, que pusiera en las listas de ciudadanos de Jerusalén a algunos que lo eran de Antioquía, y que en cierta ocasión llegara a enviar una delegación, para asistir a los juegos de Tiro, con dinero para comprar ofrendas a Hércules!

Y en Jerusalén, y por todo el país, había un partido fuerte y creciente que apoyaba a Jasón en sus planes, y seguía su dirección (2º Macabeos iv. 9, 19). Así que el Helenismo ya había barrido el país, no sólo con la introducción de las ideas, costumbres e instituciones que eran por completo incompatibles con la religión del Antiguo Testamento, sino con la abolición de la marca corporal que distinguía a los fieles del Judaísmo (1º Macabeos i. 15; Jos. Ant. xii. 5, 1).

Pero el favor que Antíoco había mostrado a Jasón no duró mucho. Uno menos escrupuloso que él, Menelao (o, según su nombre judío, Onías), el hermano de aquel Simón que había excitado la codicia siria sobre el tesoro del Templo, sobrepujó a Jasón con la promesa de 300 talentos añadidos al tributo que había pagado Jasón. En consecuencia, Menelao fue designado Sumo Sacerdote. En el lenguaje expresivo de aquel tiempo: «vino sin nada propio de un Sumo Sacerdote, sino con la furia de un tirano cruel y el furor de una fiera» (2º Macabeos iv. 25). En el conflicto por el pontificado que se estableció, Menelao ganó con la ayuda de los sirios. Siguió un período terrible de desgobierno interior y conflictos exteriores. Menelao y sus asociados echaron por la borda toda moderación, incluso saquearon el Templo de algunos de sus vasos preciosos. Antíoco, que había considerado la resistencia a su delegado como una rebelión contra él mismo, realizó una terrible venganza mediante una matanza de habitantes de Jerusalén y el saqueo del Templo. Pero esto no fue todo. Cuando fue frenado en su avance hacia Egipto por orden perentoria de Roma, Antíoco compensó esta decepción con una expedición contra Judea, cuyo objetivo admitido era aplastar al pueblo y eliminar el Judaísmo. Los horrores que siguieron ahora son registrados en los libros de los Macabeos, por Josefo y por la tradición judía. Todos los sacrificios, el servicio del Templo y la observancia del sábado y las fiestas quedaron prohibidos; el Templo de Jerusalén fue dedicado a Júpiter Olímpico; las Sagradas Escrituras fueron perseguidas y destruidas donde se hallaban; los judíos se vieron forzados a tomar parte en ritos paganos; se elevó un pequeño altar pagano sobre el gran altar de los holocaustos; en suma, fue acumulado todo posible insulto sobre la religión de los judíos, de modo que no quedara rastro alguno de ella. La fecha de la profanación final del Templo fue el 25 de *Chislev* (correspondiente a nuestro diciembre), el mismo día en que, después de su purificación por Judas Macabeo,[3] fueron restaurados los servicios, el mismo en que la Iglesia

3. La designación «Macabeo» fue dada originalmente a Judas (1º Macabeos ii. 4, 66; iii. 1; v. 24, 34). El nombre era, como el de Charles Martel, probablemente derivado de מַקֶּבֶת o del caldeo מַקְּבָא, un martillo. Compárese Josippon ben Gorion, iii. 9, 7 (ed. Breithaupt, p. 200); sólo que éste escribe el nombre con una כ y no con una ק.

cristiana celebra su dedicación a un mejor Templo: el del Espíritu Santo en la Encarnación de Jesucristo.

Pero la persecución implacable, que buscaba sus víctimas por todas partes del país, también hizo surgir un liberador en la persona de Matatías. La historia del glorioso alzamiento y la liberación final del país bajo los Macabeos o Asmoneos —como siempre son llamados en los escritos judíos— es bien conocida.[4] Sólo daremos aquí un breve resumen. Matatías, realmente, murió antes de haber entrado en hostilidades abiertas con los sirios, pero su hijo, Judas el Macabeo, consiguió sobre ellos victoria tras victoria, hasta que finalmente el Templo pudo ser purificado y restaurados sus servicios, exactamente tres años después de su profanación (25 Chislev, 165 a. de J.C.). El régimen del héroe judío duró otros cinco años, aunque con dificultad puede considerarse que hubiera muchos éxitos en su administración. Los primeros dos años fueron ocupados en la fortificación de las posiciones y el castigo de las tribus fronterizas paganas que hostigaban a Judea. Hacia finales del año 164 murió Antíoco Epífanes. Pero su sucesor, o más bien Lisias, que administró el reino durante su minoría, no estaba resignado a ceder Palestina sin una nueva lucha. No había posibilidad de que los actos de heroísmo, por grandes que fueran, pudieran compensar la inferioridad de las fuerzas bajo el mando de Judas.[5] Las perspectivas eran poco esperanzadoras cuando, debido a dificultades interiores en Siria, el ejército fue reclamado a su punto de origen, y el resultado fue un tratado de paz en el que los judíos reconocieron la supremacía siria, pero se les garantizó la libertad de conciencia y de cultos.

Mas esta tregua fue de corta duración. Como hemos visto, ya había en Palestina dos partidos: el partido que por su carácter y objetivos puede ser designado en general como el helénico, y el de los *Chasidim* (Asideos). No puede haber duda de que este último nombre se origina de la palabra *Chasidim*, aplicada a los píos, en Israel, en pasajes como Salmo 30:5; 31:23; 37:28. La tradición judía distinguía entre los primeros Chasidim y los últimos (Ber. v. 1 y 32 *b*; Men. 40 *b*). Las descripciones de los primeros son tan tardías que las características que dan del partido están en conformidad con las ideas y prácticas que pertenecen a un tiempo muy posterior de desarrollo de la piedad rabínica. Sus ideas fundamentales, sin embargo, pueden colegirse de las cuatro primeras frases del tratado míshnico

4. חשמנאים. Josefo (Ant. xii. 6, 1) hace derivar la palabra de *Asmonaeus*, el bisabuelo de Matatías. Otros, de la palabra חשמנים («príncipes», del Salmo 68:31).

5. Se dice que las fuerzas sirias alcanzaban los 100.000 soldados de infantería, 20.000 de caballería y 32 elefantes de guerra (1º Macabeos vi. 30).

«Abhoth»,[6] de las cuales, las últimas son adscritas a José el hijo de Joezer, y José el hijo de Jochanan, que, como sabemos, todavía pertenecían a los primeros Chasidim. Éstos florecieron hacia el año 140 a. de J.C. y más tarde. Esta fecha arroja luz considerable sobre la relación entre los primeros Chasidim y los últimos, y el origen de las sectas de los fariseos y los saduceos. Comparando las frases de los primeros Chasidim (Ab. i. 2-4) que éstos siguen, notamos una marcada simplicidad en ellas, mientras que las otras, o bien indican un rápido desarrollo del Rabinismo, o son ecos de relaciones políticas subsistentes, o bien aluden a dificultades o controversias de aquel entonces. Inferimos que los «primeros» Chasidim representan a los «píos» en Israel —naturalmente, desde el punto de vista de entonces—, que, en oposición al partido helenizante, se agruparon en torno a Judas Macabeo y su sucesor Jonatán. El que Jonatán el Macabeo asumiera la posición de Sumo Sacerdote, por el nombramiento del rey sirio (hacia 152), fue un paso que el partido ultraortodoxo nunca perdonó a los asmoneos. Desde este período, pues, datamos la alienación de los Chasidim, o más bien el cese de los primeros Chasidim. A partir de entonces el partido, como tal, degeneró o —para decirlo más correctamente— entró en puntos de vista religiosos extremos, que hicieron de ellos la sección más avanzada de los fariseos.[7] Estos últimos y los saduceos representan a partir de entonces al pueblo en su doble dirección religiosa. Con este modo de ver las cosas está de acuerdo la afirmación de Josefo (Ant. xiii. 5, 9), que menciona primero la existencia de los fariseos y saduceos en el tiempo de Jonatán, y aun la noticia confusa en «Abhoth» del rabino Natán 5, que adscribe el origen de los saduceos a la primera generación de los discípulos de Zadoc, él mismo discípulo de Antígono de Socho, lo cual traería la fecha a casi el mismo tiempo que el de Josefo.

Dejando esta digresión, necesaria para entender debidamente las relaciones internas en Judea, regresamos a la historia política. Hubo otro cambio en el trono de Siria. Demetrio, el nuevo rey, de buena gana escuchó las quejas de una delegación judía, y designó al líder de ellos, Alcimo (Jakim o Eliakim), como Sumo Sacerdote. Al principio los Chasidim estaban dispuestos a apoyarle, ya que había ocupado un alto cargo en el sacerdocio, y, como sobrino de José el hijo de Jazer, uno de sus líderes. Pero sufrieron

6. Consideramos la cláusula inicial de «Abhoth» como que indica los principios y objetivos generales de la así llamada «Gran Asamblea».

7. Un cambio algo análogo —por lo menos en las opiniones teológicas— distingue a los últimos «puritanos» de los primeros. Las escuelas teológicas, que eran, en parte, políticas en su historia primera o primitiva, con frecuencia degeneraron, o bien en partidismo político, o bien en sectarismo extremo, cuando cesa una u otra de sus *rationes vivendi*.

terriblemente a causa de su precipitación. Ayudado por los sirios, Alcimo se apoderó del pontificado. Pero Judas, una vez más, levantó el estándar nacional contra el intruso y sus aliados. La primera victoria pareció inclinarse al lado nacional, y el día de la derrota y matanza final del ejército sirio y su general, Nicanor, fue inscrito en el calendario judío como un día en que estaba prohibido el ayuno y el luto (el 13 de Adar, o marzo). Con todo, la perspectiva no era muy tranquilizadora, más aún porque habían aparecido divisiones en las filas de los judíos. En estas circunstancias Judas dirigió sus ojos hacia la nueva potencia occidental que empezaba a proyectar su sombra sobre Oriente. Fue un paso fatal —el comienzo de todas las tribulaciones futuras— y, aun políticamente, una grave equivocación el entrar en una alianza defensiva y ofensiva con Roma. Pero antes, incluso, de que pudieran derivarse ventajas de esta medida, Judas el Macabeo ya había sucumbido ante las fuerzas sirias, superiores en número, y caído heroicamente en una batalla.

La guerra de liberación duró siete años y, no obstante, cuando el pequeño remanente del partido asmoneo escogió a Jonatán, el hermano menor de Judas, como su sucesor, su causa pareció aún más desesperanzada que en cualquier período previo. El partido helenizante dominaba en Judea, los ejércitos sirios ocupaban el país, y Jonatán y sus adherentes se vieron obligados a retirarse al otro lado del Jordán. La única esperanza —si puede llamársele así— consistía en la circunstancia de que después de la muerte de Alcimo el pontificado no había sido llenado por otro candidato sirio, sino que permaneció vacante durante dos años. En este intervalo de tiempo los nacionalistas tienen que haber recobrado sus fuerzas, puesto que el partido helenista, una vez más, procuró y obtuvo de Siria ayuda contra ellos. Pero la resistencia, casi sólo pasiva, que Jonatán ofreció con éxito a los sirios, cansó a su general y llevó a un tratado de paz (1º Macabeos ix. 58-73). En el período que siguió, el partido asmoneo fue incrementando sus fuerzas, de modo que cuando un rey rival reclamó la corona siria, ambos pretendientes solicitaron el apoyo de Jonatán. Éste se inclinó por el nuevo monarca, Alejandro Balas, el cual le envió una corona de oro y un manto de púrpura y le nombró Sumo Sacerdote, dignidad que Jonatán aceptó al punto.[8] El pontífice judío fue fiel a su soberano, incluso en contra de un nuevo pretendiente a la corona siria. Y tal era su influencia, que éste, al conseguir

8. Los fariseos nunca se lo perdonaron. Es verdad que la alegación de ellos como causa de su oposición a los asmoneos es consignada por primera vez en un reinado posterior —el de Juan Hircano I—, y se basaba, de modo ostensible, en que la madre de Hircano había sido una prisionera de guerra. Pero ver nuestras notas sobre este punto más adelante.

la posesión del trono, no sólo perdonó la resistencia de Jonatán, sino que le confirmó en el pontificado, y aun le remitió los impuestos de Palestina en la cantidad de 300 talentos (probablemente anual). Pero la infidelidad e ingratitud del rey sirio llevaron a Jonatán, poco después, a tomar el lado de otro pretendiente sirio, cuyas pretensiones eran defendidas aparentemente por su general Trifo. Y, al fin, la resistencia de Jonatán a las intrigas de Trifo para obtener la corona para sí mismo llevaron al asesinato a traición del Sumo Pontífice judío.

El gobierno de Judea, en estos tiempos tan difíciles, no podía haber caído en manos más aptas que las de Simón, un hermano mayor de Judas Macabeo. Su padre, al morir, ya le había designado como «el hombre del consejo» de entre sus hermanos (1º Macabeos ii. 65) en sus disposiciones. La política de Simón consistía principalmente en aprovecharse de las disputas en Siria y consolidar el régimen y gobierno que había adquirido (143-135 a. de J.C.). Después del asesinato de su hermano por Trifo, se puso de lado del pretendiente sirio (Demetrio), a quien se había opuesto Trifo. Demetrio remitió de buena gana toda clase de impuestos sobre Palestina en el futuro. Éste fue el primer gran éxito, y los judíos perpetuaron su recuerdo haciendo constar su aniversario (el 27 de Iyar, o mayo) en su calendario. Y aún más importante como fecha —tanto en el calendario (Meg. Taan. Per. 2) como en la historia judía (1º Macabeos xiii. 51)— fue el 23 de Iyar, en que se completó la obra de limpiar el país de extranjeros mediante la ocupación de Acra, la fortaleza de Jerusalén, hasta aquí ocupada por el ejército sirio. Las próximas medidas de Simón se dirigieron a la supresión del partido helenista en Judea y al establecimiento de paz y seguridad para sus propios adherentes. A la mente popular, esta «Edad de Oro» —descrita en términos brillantes en 1º Macabeos xiv. 8-14— le pareció que culminaba en un suceso que llenaba la vanidad nacional de satisfacción y garantizaba la seguridad nacional del país. Se trata de la llegada de la embajada de Roma a Judea para renovar la liga que había sido hecha por Judas Macabeo y por Jonatán. Simón contestó enviando una embajada a Roma que llevaba un valioso escudo de oro como muestra de gratitud. En su intoxicación, los judíos aprobaron un decreto y lo grabaron en tablas de bronce, haciendo de Simón «su Sumo Sacerdote y gobernador para siempre, hasta que se levantara un profeta fiel»; en otros términos, le designaron para el doble cargo de jefe espiritual y secular, y declararon su cargo hereditario (1º Macabeos xiv. 41-45). El hecho de que le hubieran nombrado para cargos que tanto él como su predecesor ya habían tenido, y que los cargos que en sí eran hereditarios fueran declarados hereditarios en la familia de Simón, así como la significativa limitación «hasta que se levante un profeta fiel», indican con su-

ficiencia que había disensiones en el pueblo y oposición a los Asmoneos. En realidad, como los Chasidim habían sido enajenados e indispuestos, había un partido creciente entre los fariseos, sus sucesores, cuya hostilidad hacia los Asmoneos fue incrementándose hasta desarrollarse en un aborrecimiento positivo. Este antagonismo, sin embargo, no se fundaba en su posesión del cargo secular, sino en que ocuparan el pontificado; quizás en su combinación de los dos cargos. Hasta qué punto llegó su hostilidad se verá a continuación. Durante un tiempo fue reprimida por la situación crítica del país. Porque la pugna con los sirios se había renovado una vez más, y aunque Simón —o más bien sus hijos— obtuvo la victoria, el anciano Sumo Pontífice y dos de sus hijos, Matatías y Judas, cayeron por la traición de Ptolomeo, el yerno de Simón.

El pontificado y el gobierno ahora pasaron al único hijo de Simón que quedaba, conocido como Juan Hircano I (135-105 a. de J.C.). Su primer deseo fue, naturalmente, poner en libertad a su madre, que todavía se hallaba en poder de Ptolomeo, y castigar a éste por sus crímenes. Pero en esto fracasó. Ptolomeo compró su inmunidad al amenazar matar a su prisionera, y luego la mató a traición. Poco después un ejército sirio sitió a Jerusalén. La ciudad se vio en un gran apuro. Pero cuando con ocasión de la Fiesta de los Tabernáculos el rey sirio no sólo concedió una tregua a los sitiados, sino que les proveyó de lo necesario para los servicios en el Templo, Hircano procuró, y obtuvo, la paz, aunque los consejeros sirios insistieron a su rey que usara la oportunidad para exterminar el Judaísmo.

Las condiciones eran razonables dadas las circunstancias. Pero aparecieron nuevos problemas en Siria, lo que dio un giro más favorable a los asuntos en Judea. Primero, Hircano sometió a Samaria, y luego conquistó Idumea, cuyos habitantes fueron hechos prosélitos al darles la alternativa de la circuncisión o el exilio. Luego, fue renovado el tratado con los romanos, y, finalmente, Hircano se valió del rápido decaimiento de la monarquía siria para rechazar su lealtad al extranjero. El exclusivismo judío se vio gratificado con la total destrucción de Samaria, por la cual fue insertado un día como recordatorio (el 25 Marcheshvan, o noviembre) en el calendario festivo (Meg. Taan. Per. 8).[9] Y no fue ésta la única fecha que sus sucesores añadieron al calendario de fiestas nacionales.[10]

Pero su reino es de la mayor importancia en nuestra historia por marcar

9. Según Jer. Sotah ix. 13, y Sot. 33 *a*, una «*Bath Qol*», o voz celestial originada en el Lugar Santísimo, había anunciado a Hircano, mientras oficiaba en el Templo, la victoria de sus hijos en Samaria. Josefo (Ant. xiii. 10, 7) asigna, con motivo de esto, el don profético a Hircano, así como su título sacerdotal y real.

10. Éstas son el 15 y 16 Sivan, el 16 de Adar y el 7 de Iyar. Comp. el Meg. Taan.

la primera pugna pública entre los dos grandes partidos —los fariseos y los saduceos—, y también por marcar el punto decisivo en la historia de los Macabeos. Incluso las monedas de este período son instructivas. Llevan la inscripción: «Jochanan, Sumo Sacerdote, Jefe y *Chebher* de los judíos». El término *Chebher*, que ocurre en las monedas sólo en conexión con el Sumo Sacerdote, sin duda se refiere, no al pueblo judío de modo general, sino a ellos en su *organización* eclesiástica, y señala, pues, el reconocimiento de una junta de «ancianos», o cuerpo eclesiástico representativo, que presidía sobre los sucesos, junto con el cargo de Sumo Sacerdote, como «Jefe» y bajo el mismo. En este sentido, la presencia o ausencia de la palabra *Chebher*, o incluso de mención a los judíos, puede proporcionar indicación en cuanto a la relación de un jefe macabeo con los líderes eclesiásticos del pueblo. Ya se ha explicado que los Chasidim, considerados como el partido nacional, habían cesado, y que los líderes se dividían ahora en fariseos y saduceos. Por tradición y necesidad Hircano pertenecía a los primeros; por tendencia y, probablemente, por inclinación, a los últimos. Su interferencia en los asuntos religiosos no era en modo alguno del agrado de los fariseos, menos todavía el de sus sectarios extremos, los Chasidim. La tradición adscribe a Hircano no menos de *nueve* innovaciones, de las cuales sólo *cinco* fueron continuadas después como ordenanzas legales. *Primero*, el pago de diezmos (tanto los levíticos como los llamados «diezmos del pobre») fue declarado no obligatorio para el *vendedor*, si era uno de los *Am ha-Arets*, o gente pobre, sino para el comprador. Se habían presentado ya quejas contra este impuesto, que no era pagado por la mayoría del pueblo común, y se consideraba mejor hacer caer la responsabilidad en el comprador, a menos que el vendedor fuera lo que se llamaba *neeman*, de confianza; esto es, uno que solemnemente se obligaba a pagar los diezmos. En conexión con esto, en *segundo lugar*, la declaración ordenada en Deuteronomio 26:3-10 fue abrogada como no aplicable. En *tercer lugar*, toda obra que causara ruido quedaba prohibida en los días intermedios entre el primero y el último de los grandes días festivos de la Pascua y la Fiesta de los Tabernáculos. En *cuarto lugar*, la fórmula «Despierta, tú que duermes, oh Señor» (Salmo 44:23) con que había comenzado desde los tiempos de la persecución siria el servicio matutino en el Templo fue abolida. *Quinto*, la cruel costumbre de golpear en la cabeza a los animales de los sacrificios fue prohibida y se fijaron anillos en el suelo a los que se ataban los animales (Jer. Maas. Sh. v. 9; Jer. Sot. ix. 11; Tos. Sot. 13; Sotah 48 *a*). Las *cuatro* ordenanzas de Hircano que fueron abolidas se refieren a la introducción en los documentos oficiales, después del título de Sumo Sacerdote, de la expresión «El Elyon», el Dios Altísimo; al intento de declarar que las ciudades sirias y

samaritanas debían pagar tributo (implicando su incorporación de hecho), cuando, según un viejo principio, esta obligación sólo se aplicaba si se podía llegar a un lugar, desde Judea, sin pasar por territorio pagano; a la abrogación por Hircano de la primera disposición por José ben Joezer respecto a disuadir de la emigración, al declarar todo el suelo pagano como contaminado, y que hacía el intercambio social con los gentiles imposible, al declarar que los vasos de vidrio podían contraer contaminación levítica (Jer Shabb. 1. 4; Shabb. 14 *b*), y que volvió a ser puesta en vigor; y, finalmente, a los términos fáciles con que el rey había admitido a los idumeos en la comunidad judía.

Por todo esto no es difícil formarse una idea de las relaciones entre Hircano y los fariseos. Pero por si no se hubiera conocido la creciente aversión que sentía Hircano hacia los fariseos, un amigo y consejero saduceo le informaba, aprovechándolo para influir en favor de su partido. La historia de la brecha pública entre Hircano y los fariseos la cuentan Josefo (Ant. xiii. 10. 5, 6) y el Talmud (Kidd. 66 *a*) con toda clase de nombres y detalles. Fuera a causa de algún reto presentado a los fariseos (según el Talmud) o como respuesta a algún requerimiento extraño de Hircano para señalar que alguna parte de su conducta no estaba de acuerdo con la ley (según Josefo), uno de la sección extrema de los fariseos (llamado Eleazar, según Josefo), en una fiesta dada por el partido, declaró que Hircano debía contentarse con el poder secular y dimitir del pontificado, debido a que estaba descalificado para el mismo por haber sido su madre prisionera de guerra. Incluso el Talmud admite que este informe era una calumnia, y que era un insulto gratuito a la memoria de una mujer heroica y realmente noble; más aún por el hecho de que el pontificado había sido hecho hereditario, por decreto público, en la familia de Simón, el cual era el padre de Hircano, por lo que la acusación no podía haber sido más que un pretexto para cubrir la hostilidad de los Chasidim. Esta acusación fue vengada en todo el partido. En la opinión de Hircano, todos ellos se hicieron sus cómplices cuando, al ser interrogados, declararon que el ofensor era sólo culpable de «azotes y prisión». Hircano se unió ahora a los saduceos, y no puede haber duda que los fariseos fueron expuestos a persecución y eliminados del poder, aunque es incorrecta la información del Talmud sobre una matanza de dirigentes fariseos. El Talmud añade esto que es significativo, aunque cronológicamente incorrecto: «Jochanan, el Sumo Sacerdote, sirvió en el pontificado ochenta años, y al término de ellos se hizo un saduceo.» Pero esto fue sólo el comienzo de las tribulaciones para el partido fariseo, que se vengó con un odio a muerte, y fue el comienzo, también, de la declinación de los Macabeos.

Hircano dejó cinco hijos. El mayor, Aristóbulo (en hebreo Jehudah), recibió el pontificado, pero Hircano designó a su propia viuda para que le sucediera en el gobierno secular. Además, Aristóbulo echó a su madre en la cárcel, donde pereció al poco, según la historia, de hambre. El único de sus hermanos que dejó en libertad —y que en realidad era su favorito— pronto cayó víctima de sospechas y celos. Por fortuna, su reinado sólo duró un año (105-104). Se le describe como favoreciendo abiertamente al partido helenista, aunque al conquistar Ituraea —un distrito al este del lago de Galilea— obligó a los habitantes a someterse a la circuncisión.

A la muerte de Aristóbulo I, su viuda, Alejandra Salomé, dejó en libertad a los hermanos de su marido y, al parecer, se casó con el mayor de ellos, Alejandro Janneo (en hebreo Jonatán), el cual pasó a ocupar tanto el pontificado como el gobierno secular. Los tres períodos de su reino (104-78) parecen estar indicados en las inscripciones distintas de sus monedas. El primer período, que duró de unos ocho a diez años, se caracterizó por las guerras de conquista, en que Janneo añadió ciudades a la costa marítima de sus posesiones. Durante este período Salomé parece haberse encargado de los asuntos internos. Como ella era devota del partido farisaico —en realidad, uno de sus líderes, Simeón ben Shetach, se dice que era su hermano (Ber. 48 *a*)—, éste fue un período de ascenso de los mismos. En consecuencia, las monedas de este período llevan la inscripción «Jonatán el Sumo Sacerdote y *Chebher* de los judíos.» Pero a su retorno a Jerusalén encontró la arrogancia del partido fariseo poco acorde con sus propios modos de ver y sus gustos. El rey, ahora, se unió a los saduceos, y Simeón ben Shetach tuvo que huir para salvar la vida (Jer. Ber. vii. 2, p. 11 *b*). Pero otros de su partido no corrieron su suerte. Tuvo lugar una terrible tragedia en el mismo Templo. En la Fiesta de los Tabernáculos, mientras Janneo estaba oficiando como Sumo Sacerdote, estableció la costumbre, a modo de reto, de derramar el agua del vaso sagrado sobre el suelo en vez de hacerlo en el altar. Una ruptura tan flagrante contra el respeto fue considerada como un sacrilegio, y exacerbó los ánimos de los fieles a un alto grado de frenesí. Le apedrearon con los fruto cítricos (*Ethrogs*) que tenían en las manos y le increparon por descender de «una prisionera». El rey llamó a sus mercenarios extranjeros y perecieron bajo espada no menos de 6.000 personas. Esto fue un agravio que no podía ser perdonado ni aminorado por sus conquistas. Una insurrección siguió a la otra, y se dice que cayeron 5.000 del pueblo en estas luchas. Cansado de tanta agitación, Janneo pidió al partido farisaico que indicara cuáles eran sus condiciones de paz, a lo cual contestaron cáusticamente: «Tu muerte» (Jos. Ant. xiii. 13, 5). En realidad, tal era su aborrecimiento que llegaron a llamar a los sirios y se juntaron

con ellos contra él. Pero el éxito de los extranjeros produjo una revulsión popular en su favor, lo cual aprovechó Janneo para tomar una terrible venganza de sus enemigos. No menos de 800 de ellos fueron crucificados, y sus sufrimientos intensificados al ver que sus mujeres e hijos eran degollados ante sus propios ojos, en tanto que el degenerado pontífice estaba festejando con mujeres abandonadas. A esto siguió una huida general de los fariseos. Y así termina el segundo período de su reinado, marcado en las monedas con la significativa ausencia de las palabras «*Chebher* de los judíos», habiendo en un lado, en hebreo, «Jonatán el rey», y en el otro, en griego, «Alejandro el rey».

El tercer período queda señalado por monedas que llevan la inscripción «Jehonatán el Sumo Sacerdote y los judíos». Fue un período de éxitos militares externos, y de reconciliación con los fariseos, o por lo menos fueron llamados de nuevo —entre ellos, Simeón ben Shetach, y luego sus amigos—, probablemente por instigación de la reina (Ber. 48 *a*; Jer. Ber. vii. 2). Janneo murió a los cincuenta años, después de un reinado de veintisiete años, dejando el gobierno a su esposa Salomé. En su lecho de muerte se dice que le había aconsejado favorecer a los fariseos, o por lo menos a aquellos que no hacían de su religiosidad un mero pretexto para la intriga: «No tengas miedo de los fariseos, ni de los que no son fariseos, pero guárdate de los falsos, de los que son como Zimri, y que buscan la recompensa de Fineas» (Sot. 22 *b*). Pero de más interés para nosotros es que este período en que se volvió a llamar a los fariseos, marca un gran cambio interno, indicado por las monedas. Por primera vez hallamos la designación «Sanedrín». El *Chebher*, o junta de ancianos, había cesado como un poder gobernante y había sido transformado en un Sanedrín, o autoridad eclesiástica, aunque este último procuró, con más o menos éxito, arrogarse él mismo la jurisdicción civil, por lo menos en cuestiones eclesiásticas.[11]

Los nueve años de la reina Alejandra (en hebreo Salomé) fueron la Edad de Oro de los fariseos, en que el cielo mismo parecía sonreir sobre un país que estaba totalmente sometido al dominio religioso. En el lenguaje extravagante del Talmud (Taan. 23 *a*, segunda línea desde arriba): «En los días de Simeón ben Shetach, la lluvia caía en la noche de cada día cuarto, y en las de los sábados, de modo que los granos de trigo eran como habichuelas, y los de cebada como huesos de olivas, y las lentejas como dinares de oro, y preservaron un ejemplar de ellos para futuras generaciones, para mostrar-

11. La tradición judía, naturalmente, ¡vindica un origen muy anterior para el Sanedrín, y asume la existencia del mismo no sólo en tiempo de Moisés, David y Salomón, sino incluso en el de Mardoqueo! (Comp. Buxtorf, Lex. Chald. Talmud, col. 1514.)

les qué resultados tan desastrosos pueden acaecer al pecado». Este período de bendición milagrosa era comparado con la dispensación del cielo igualmente maravillosa durante el tiempo en que se edificaba el Templo de Herodes, en que la lluvia sólo caía de noche, en tanto que por la mañana venía viento y calor y lo secaba todo, de modo que los edificadores podían seguir su trabajo sin dilación. La reina Salomé había nombrado a su hijo mayor, Hircano II —un príncipe débil—, para el pontificado. Pero, como dice Josefo (Ant. xiii. 16, 2), aunque Salomé ostentaba el título, los fariseos tenían en sus manos el gobierno real del país, y lo administraban con la insolencia, dureza y temeridad de un partido religioso fanático que de repente consigue poder ilimitado. La dirección, naturalmente, estaba en manos de Simeón ben Shetach, a quien incluso el Talmud caracteriza con la expresión de que tenía las «manos calientes» (Jer. Sanh. vi. 5, p. 23 *b*). Primero, todos los que eran sospechosos de inclinaciones saduceas fueron eliminados del Sanedrín por medio de intrigas o violencia. Luego, las ordenanzas previas que diferían de las ideas farisaicas fueron abrogadas, y en su lugar se aprobaron otras que respiraban su espíritu. Tan radicales fueron los cambios, que los saduceos nunca se recobraron del golpe y, al margen de lo que enseñaran los que tenían cargos, se veían obligados en todo a conformarse a las prácticas farisaicas (Jos. Ant. xviii. 1, 4; Tos. Yoma i. 8).

Pero el partido farisaico no estaba contento con sus victorias dogmáticas, aunque las celebraban todas insertando en el calendario un día de fiesta conmemorativo. En parte para «desalentar a los saduceos», en parte por la supuesta «necesidad del tiempo y para enseñar a los otros» (para dar ejemplo; Siphré sobre Deuteronomio), ponían en práctica sus principios más allá de lo sensato, y eran culpables de tales injusticias y crueldades que, según la tradición, Simeón incluso condenó a su propio hijo, inocente, a muerte, para ser consecuente lógicamente (ver Sanh. 46 *a*). Por otra parte, el partido farisaico sabía cómo halagar a la reina, e introdujo una serie de ordenanzas que protegían los derechos de las mujeres casadas y hacían el divorcio más difícil. Las únicas ordenanzas de Simeón ben Shetach que merecen ser consignadas de modo permanente son las de que mandó la asistencia regular a la escuela de todos los niños, aunque puede haberse intentado de modo primario para colocar la enseñanza del país en las manos de los fariseos. El descontento general causado por la tiranía de los fariseos tiene que haber impulsado a todas las clases superiores a unirse al partido de los saduceos. Llevó, al fin, a quejas ante la reina, y fue probablemente la primera ocasión de la revuelta de Aristóbulo, el hijo menor de Salomé, que oscureció los últimos días de su reinado.

Salomé murió (al comienzo del año 69 a. de J.C.). Aunque Hircano II

ahora estaba unido al cargo real con el pontificado, sus derechos fueron disputados por su hermano Aristóbulo II, que venció a su hermano y le obligó a abdicar en su favor la doble dignidad. Para cementar su reconciliación, el hijo de Aristóbulo se casó con Alejandra, la hija de Hircano. Poco pensaban lo fatal que iba a ser aquella unión. Porque ya había otro poder que estaba intrigando para interponerse en los asuntos judíos, con el cual iban a ser identificados a partir de entonces. Alejandro Janneo había designado a un Antipas, o Antípater —de cuyo origen se dan informes muy divergentes[12]—, como gobernador de Idumea. Éste tuvo como sucesor a un hijo suyo del mismo nombre. La disensión entre los dos asmoneos parece que le ofreció la oportunidad para realizar sus planes ambiciosos. Naturalmente, tomó el partido del débil Hircano contra el batallador Aristóbulo, y persuadió al primero de que su vida estaba en peligro. Acabó convenciéndole de que fuese a Aretas, rey de Arabia, el cual, en consideración a promesas generosas, emprendió la tarea de instalar de nuevo a Hircano en el gobierno. El ejército árabe tuvo éxito, y a él se unió una buen proporción de las tropas de Aristóbulo, que no se hallaba encerrado dentro de los edificios fortificados del Templo. Para añadir a los horrores de la guerra, hubo un hambre prolongada que desoló el país. Fue durante ella que Onías, reputado por su omnipotencia en la oración, recibió el nombre de *hammeaggel* —el «que dibuja circulos»[13]—. Cuando su oración pidiendo lluvia no fue contestada, dibujó un círculo a su alrededor, declarando su decisión de no salir de él hasta que el Todopoderoso concediera lluvia, y que a continuación cayeron lluvias copiosas, pero fructíferas, no ya unas gotas ni en forma de torrente avasallador. No sería de ninguna utilidad reproducir la manera realista en que este supuesto poder del rabino ante Dios se describe en Taan. 23 *a*. Pero sería difícil decir si esto es más repugnante para los sentimientos de reverencia que la historia de que Simeón ben Shetach se abstuvo de pronunciar el bando sobre él porque Onías era como un niño mimado que podía pedir lo que quisiera a su padre y lo obtenía. Además, este supuesto poder, en realidad, fue fatal para Onías durante el sitio de Jerusalén por Hircano y Aretas. Rehusando interceder en favor del uno o del otro de los hermanos rivales, acabó muriendo apedreado (Ant. xiv. 2, 1).

12. Según algunos (Ant. xiv. 1, 3) era de linaje noble judío, según otros descendiente de un pagano y una esclava. La verdad se halla probablemente entre estos extremos.

13. Esta historia es casi una repetición repugnante judía de la del círculo que Popilio Laenas dibujó alrededor de Antíoco Epífanes, diciéndole que decidiera, antes de salir del mismo, si quería dar cumplimiento o no a la demanda de los romanos.

Pero ya había aparecido otro poder en la escena. Pompeyo pasaba en su victoriosa marcha a través de Asia, cuando los dos partidos solicitaron su ayuda. Scaurus, a quien Pompeyo había enviado a Siria, fue comprado, en realidad, por Aristóbulo, y Aretas recibió órdenes de levantar el sitio de Jerusalén. Pero Pompeyo descubrió pronto que Hircano, bajo la tutela del astuto idumeo Antípater, era un instrumento mejor para servir sus propósitos ulteriores que Aristóbulo. Ante Pompeyo, en Damasco, se presentaron tres delegaciones —las de los dos hermanos, y una independiente de ambos, que solicitaba la abolición del gobierno asmoneo y la restauración del antiguo modo de gobierno, tal como lo entendemos, por el *Chebher* o junta de ancianos, bajo la presidencia del Sumo Sacerdote—. No hay que decir que una demanda así no hallaría respuesta. Pompeyo aplazó la consideración de las pretensiones rivales de los asmoneos. La conducta de Aristóbulo no sólo confirmó la desfavorable impresión que la insolente actitud de sus delegados había hecho en Pompeyo, sino que selló su propio destino y el del pueblo judío. Pompeyo puso sitio a Jerusalén. Los partidarios de Hircano entregaron la ciudad, pero los de Aristóbulo se retiraron al Templo. Al fin el recinto sagrado fue asaltado en medio de una matanza espantosa. Los sacerdotes que estaban ocupados en sus sagradas funciones, y que continuaron haciéndolas durante esta terrible escena, fueron descuartizados ante el altar. No menos de 12.000 judíos se dice que perecieron.

Con la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a. de J.C.) la historia de los Macabeos como familia reinante llegó a su fin, y, en realidad, la independencia real de Palestina. Hasta tal punto la tradición judía se dio cuenta de esto, que no nos ha dejado la más pequeña noticia de esta captura de Jerusalén o de los tristes sucesos subsiguientes hasta el tiempo de Herodes. Es como si su silencio significara que para ellos la Judea que había sido su Estado ya no hubiera de tener más historia. Con todo, el conquistador romano hasta aquí no había obrado con extrema dureza en su víctima postrada. Pompeyo, que en realidad penetró hasta el Lugar Santísimo en ultraje y desprecio de los sentimientos más sagrados de Israel, dejó los tesoros del Templo intactos, y aun hizo provisión para que continuaran sus servicios. Los que habían dado lugar a la resistencia de Jerusalén fueron ejecutados, y el país fue hecho tributario de Roma. Pero Judea no sólo pasó a estar sometida al gobernador romano de Siria, sino que sus fronteras fueron reducidas. Todas las ciudades griegas vieron restaurada su independencia; Samaria fue librada de la supremacía judía; y los distritos comprendidos dentro de la llamada Decápolis (o diez ciudades) recobraron gobierno propio o autónomo. Fue una disminución marcada del territorio sobre el que se dejó de gobernador a Hircano II, como Sumo Sacerdote, sin permitírsele llevar

la diadema (Ant. xx. 10). Aristóbulo II fue llevado como cautivo a Roma, y figuró en la entrada triunfal del conquistador.[14]

El gobierno civil de Hircano como etnarca tiene que haber sido muy limitado desde el principio. Fue reducido aún más durante el proconsulado de Gabinio (57-55).[15] Alejandro, un hijo de Aristóbulo, que había escapado de la cautividad, intentó obtener para sí el gobierno de Judea (Ant. xiv. 5, 2-4). El cargo de Hircano estaba ahora limitado al Templo, y el territorio judío, dividido en cinco distritos, fue adscrito a cinco ciudades principales, gobernadas por un consejo de notables locales (*ἄριστοι*). Así, durante algún tiempo, el régimen monárquico cedió al gobierno aristocrático de Palestina. Los intentos renovados de Aristóbulo o de su familia para recobrar el poder sólo causaron nuevos problemas que fueron tristemente aprovechados por la rapacidad y severidad de los romanos. El triunviro Craso, que sucedió a Gabinio (55-53), saqueó el Templo no sólo de sus tesoros sino de sus vasos preciosos. Un período nuevo, pero no mucho más feliz, empezó con Julio César. Si Aristóbulo y su hijo Alejandro no hubieran caído víctimas del partido de Pompeyo, las perspectivas de Hircano y Antípater habrían sido ahora muy poco favorables. Pero la muerte de aquéllos y la de Pompeyo (a quien habían apoyado) cambió el aspecto de las cosas. Antípater no sólo se unió a la causa del vencedor de Farsalia, sino que él mismo se hizo altamente útil a César. Como recompensa, Hircano fue confirmado como pontífice y etnarca de Judea, y Antípater fue hecho ciudadano romano y nombrado *Epitrophos*, o administrador (romano) del país. Naturalmente, el poder real estaba en manos del idumeo, que consiguió detentarlo a pesar de los intentos de Antígono, el único hijo sobreviviente de Aristóbulo. Y a partir de entonces César hizo parte de su política el favorecer a los judíos (compárense los decretos en favor de ellos, Ant. xiv. 10).

Entretanto, Antípater, persiguiendo sus ambiciosos planes, nombró a su hijo Fasael gobernador de Jerusalén, y a Herodes gobernador de Galilea. Este último, aunque sólo tenía veinticinco años, pronto desplegó el vigor y firmeza que caracterizaron su carrera más adelante. Sofocó lo que era probablemente un alzamiento «nacionalista» en Galilea, con la sangre de Ezequías, su líder, y la de sus principales asociados. Esto, indudablemente, le aseguró el favor de Sexto César, el gobernador de Siria, un pariente del gran emperador. Pero en Jerusalén, y entre el partido radical farisaico, dio

14. Los cautivos llevados a Roma y vendidos como esclavos fueron el núcleo de la comunidad judía en la ciudad imperial.

15. Compárese con el magnífico repaso del estado de cosas en Siria y Judea, en Marquardt, Handb. d. Röm. Alterth., vol iv., pp. 247-260.

lugar a una indignación extrema. Vieron llegar el advenimiento de un enemigo más peligroso a sus intereses y libertad, y en vano procuraron librarse de él. Se dijo que el gobierno del país estaba en manos del Sumo Sacerdote, y que Herodes, como gobernador de Galilea, designado por un administrador extranjero, no tenía derecho a pronunciar la pena capital sin una sentencia del Sanedrín. Hircano cedió al clamor; pero Herodes apareció ante el Sanedrín, no como criminal, sino ataviado en púrpura, rodeado por su guardia personal y apoyado por la orden expresa de Sexto César de que fuera declarado inocente. La historia que se relata, aunque en una versión diferente, y con nombres distintos en el Talmud (Sanh. 19 *a*) y por Josefo (Ant. xiv. 9, 3-5), presenta un cuadro vívido de lo que pasó en el Sanedrín. La presencia de Herodes había dejado tan aterrorizado a aquel cuerpo erudito que nadie se atrevió a hablar, hasta que su presidente Shemajah (Sameas), con un discurso atrevido, los reanimó. Con toda seguridad predijo el destino que les acontecería cuando diez años más tarde Herodes gobernaba la Santa Ciudad. Pero Hircano aplazó la reunión del Sanedrín y persuadió a Herodes a que se retirara de Jerusalén. Esto fue sólo, sin embargo, una humillación temporal. Sexto César nombró a Herodes gobernador de Coele-Siria, y pronto Herodes apareció ante Jerusalén para vengarse de Hircano y del Sanedrín. Los ruegos de su padre y hermano le indujeron, sin embargo, a desistir durante un tiempo, pero diez años más tarde, tanto Hircano como los miembros del Sanedrín cayeron víctimas de su venganza.

Las cosas parecía que iban a seguir otro curso cuando César cayó bajo la daga de los conspiradores (15 de marzo del 44), y Casio ocupó Siria. Pero Antípater y Herodes demostraron que estaban dispuestos y eran capaces de servirle a él como antes a César. Antípater, en realidad, pereció durante un complot en la corte —quizá nacionalista—, pero sus asesinos pronto experimentaron el mismo destino en manos de aquellos a quienes Herodes había alquilado para este propósito. Y todavía la estrella de Herodes parecía seguir en ascenso. No sólo rechazó las incursiones que intentó Antígono, sino que cuando Antonio y Octavio (en el año 42 a. de J.C.) ocuparon el lugar de Bruto y Casio, él consiguió una vez congraciarse con Antonio, el cual le confirmó en el gobierno de Asia. Las acusaciones hechas por las delegaciones judías no causaron la menor mella en Antonio. En realidad, fue más allá que sus predecesores, nombrando a Fasael y a Herodes tetrarcas de Judea. Así el poder civil quedó ahora nominalmente también bajo sus manos. Pero el inquieto Antígono no estaba dispuesto a aceptarle. Cuando el poder de Antonio menguó rápidamente, como consecuencia de su abandono e indulgencia personal, Antígono aprovechó la oportunidad de la

incursión de los partos en el Asia Menor para intentar el gran objetivo de su ambición. En Jerusalén, los adherentes a los dos partidos estaban ocupados en conflictos constantes, cuando apareció una división parta. Mediante traición, Fasael e Hircano fueron atraídos al campo parto y finalmente entregados a manos de Antígono. Herodes, advertido a tiempo, escapó de Jerusalén con su familia y sus partidarios armados. De los otros oponentes ya se cuidó Antígono. Para hacer a Hircano inapto para el pontificado le cortó las orejas, en tanto que Fasael se mató él mismo en la cárcel. Antígono ahora quedó como Sumo Sacerdote y rey indiscutible. Su breve reinado de tres años (40-37 a. de J.C.) queda marcado por monedas que llevan la inscripción hebrea: «Matthatjah el Sumo Sacerdote», y en griego: «Rey Antígono».

La única esperanza para Herodes era la ayuda de Roma. Halló a Antonio en Roma. Las dificultades que había las eliminó por medio de oro, y cuando Octavio le dio su consentimiento, un decreto del Senado declaró a Antígono el enemigo de Roma y nombró a Herodes rey de Judea (40 a. de J.C.). A principios del año 39 Herodes se hallaba en Palestina dispuesto a conquistar su nuevo reino con la ayuda de los romanos. Pero la ayuda de ellos fue al principio tardía y escasa, y no fue hasta el 38 —y más probablemente el 37— que Herodes pudo conseguir posesión de Jerusalén. Antes tuvo que casarse con la hermosa y desgraciada Mariamne —la hija de Alejandro y nieta de Hircano—, que desde hacía cinco años era su prometida esposa. La capital que conquistó estaba prácticamente desolada, y la población empobrecida por los tributos y extorsiones. Pero Herodes había alcanzado el objetivo de su ambición. Eliminó toda oposición e hizo imposible que nadie se presentara como rival. Antígono fue decapitado, según deseaba Herodes; el débil y anciano Hircano estaba descalificado de modo permanente para el pontificado; y todos los descendientes jóvenes de los Macabeos se hallaban absolutamente en manos del conquistador. La larga lucha por el poder había terminado; la familia asmonea prácticamente desaparecida. Su dominio había durado unos 130 años.

Mirando hacia atrás al rápido levantamiento y declive de los Macabeos, su pronta degeneración, los actos de crueldad que manchan su historia, el egoísmo y ambición desmedida que los caracteriza, y especialmente la tendencia profundamente antinacionalista y antifarisaica —casi podríamos decir antijudía— que había determinado su dominio, podemos entender el odio acerbo con que la tradición judía ha perpetuado su memoria. La mención de ellos es muy escasa. No hay aclamación general que glorifique ni aun los hechos de Judas el Macabeo; no hay tratado talmúdico dedicado a la «Fiesta de la Dedicación» que celebrase su purificación del Templo y

la restauración del culto judío. De hecho, tal era el sentimiento, que el curso sacerdotal de Joiarib —al cual pertenecían los Asmoneos— se dice que estaba en servicio cuando fue destruido el Templo la primera y la segunda vez, porque «la culpa había de ser castigada en el culpable». Más que esto, «el rab. Leví dice: *Yehoyaribh* [Jehová va a contender"] con el hombre ["el nombre del hombre o familia"] *Meron* ["rebelión", evidentemente un juego de palabras sobre Modin, el lugar de nacimiento de los Macabeos), la ciudad; *Mesarbey* ["los rebeldes", evidentemente un juego de palabras sobre Makkabey] (*masar beitha*), Él ha entregado el Templo a los enemigos.» El rabino Berachjah dijo: «*Yah heribh* [Jehoiarib], Dios lucha con sus hijos, porque se rebelaron contra Él» (Jer. Taan. iv. 8, p. 68 *d*, línea 35 desde abajo). Realmente, la designación digna de oprobio de rebelión, y *Sarbaney El*, rebelarse contra Dios, llegó con el tiempo a ser identificada con los Macabeos, de modo que se usó cuando su significado ya no era entendido. Así, Orígenes (Euseb. Hist. Eccl. vi. 25) habla de los libros apócrifos de los Macabeos como «inscritos Sarbeth Sarbane El» (= סרבת סרבני אל), la desobediencia, o rebelión (resistencia) del desobediente o rebeldes contra Dios.[16] Tan completamente llegaron a identificarse estos términos en el habla popular que incluso la tiranía y crueldad de un Herodes no llegó a ablandar el severo juicio sobre el dominio de los Asmoneos.

16. Comp. Geiger, u.s., p. 205, nota. Hamburger, u.s., p. 367. Se han dado varias explicaciones extrañas e insatisfactorias de estas palabras misteriosas, que, al ser consideradas, parecen ser fáciles de entender.

APÉNDICE V

Teología y literatura rabínicas

(Vol. I, Libro I, cap. VIII)

1. *La Ley tradicional.* El breve informe que se da en el vol. I, p. 130, del carácter y autoridad reclamados por la ley tradicional se puede suplementar aquí por medio de una ordenación cronológica de la *Halakhoth* con respecto a su supuesta introducción o promulgación.

En la *primera* clase, o «Halakhoth de Moisés del Sinaí», la tradición enumera cincuenta y cinco[1] ordenanzas, que se pueden designar como: cuatro *religioso-agrarias*; veintitrés *rituales*, incluyendo cuestiones sobre «limpio e inmundo»; tres, referentes a las *mujeres* y relación entre los sexos;[2] dieciocho, referentes a las *formalidades* que han de observarse al hacer copias de la Ley, fijarlas, y de las filacterias; cuatro, de carácter

1. El número lo da Maimónides en su prefacio a la Mishnah, y su ordenación es algo diferente, pero prefiero la enumeración más crítica de Herfeld. Son también enumeradas en Peiser: Nachlath Shimoni, Part I pp. 47-49 *b*.

2. Erub. 4 *a*; Nidd. 72 *b*; Ker 6 *b*; Ab. del R. N. 19, 25; Tos. Chall. i. 6, etc. De éstas, las más interesantes para el lector cristiano son las que se refieren a los once ingredientes del incienso (Ker. 6 *b*); dieciocho sobre las veintiséis clases de trabajo prohibido el sábado (Shabb. 70 *a*); que el padre, pero no la madre, podía dedicar al hijo menor de edad como nazareno (Naz. 28 *b*); las siete reglas para matar animales; y ciertas determinaciones sobre la Fiesta de los Tabernáculos, como la de derramar el agua, etc.

exegético;[3] una puramente supersticiosa;[4] dos que *no se incluyen en otros puntos*.[5] Se adscriben a Josué *dieciocho* ordenanzas, de las cuales sólo una es ritual; las otras diecisiete son agrarias y de regulación policíaca.[6] Las otras tradiciones sólo pueden ser notadas brevemente. Boaz, o bien «el tribunal de Samuel», estableció que Deuteronomio 23:3 no se aplicaba a los casamientos con *mujeres* moabitas o amonitas. Se adscriben dos ordenanzas a David, dos a Salomón, una a Josafat y una a Joiada. El período de Isaías y de Ezequías se describe como de inmensa actividad rabínica. A los profetas de Jerusalén se adscriben tres ordenanzas rituales. Daniel se dice que prohibió el pan, el vino y el aceite de los gentiles (Daniel 1:5). Se adscriben dos determinaciones rituales a los profetas en el exilio.

Después del regreso de Babilonia el tradicionalismo se extendió rápidamente, y su carácter peculiar fue desarrollándose más y más claramente. Se siguen no menos de doce tradiciones hasta los tres profetas que florecieron en este período, en tanto que otras cuatro determinaciones importantes legales son atribuidas al profeta Hageo individualmente. Se comprenderá fácilmente que Esdras ocupaba un gran lugar en la tradición. Se le adscribem quince ordenanzas, de las cuales algunas son sobre el ritual. Tres de sus supuestas ordenanzas tienen un interés general. Ordenan la educación general de los niños, y la exclusión de los samaritanos de la admisión en la Sinagoga y del intercambio social. Sólo se asigna una determinación legal a Nehemías: «los hombres de la Gran Sinagoga» reciben crédito por quince, de las cuales, seis se refieren a puntos importantes, críticos y exegéticos, relacionados con el texto de las Escrituras; las otras, principalmente, sobre cuestiones relacionadas con el ritual y el culto. Entre los «pares» (*Zugoth*) que sucedieron a la Gran Sinagoga hay tres ordenanzas que «alivian» (de un carácter muy puntilloso), adscritas a José, el hijo de Joezer, y dos que tenían por objeto hacer imposible todo contacto con los paganos para él y para su colega. Bajo los Macabeos fue introducida la fiesta de la Dedicación

3. Ned. 37 *b*. Estas cuatro Halakhoth se refieren a la pronunciación debida de ciertas palabras de la Biblia; en cuanto a la corrección sintáctica y estilística de varios pasajes; sobre las palabras que se han de leer pero no se escriben en el texto; y las que se escriben pero no se han de leer en el texto.

4. Pes. 110 *b*. No comer dos pedazos (incluso números) de un huevo, una nuez, etc.

5. Eduy. viii. 7; Tanch. 60 *a*. La primera de estas Halakhoth habla de la actividad de Elías en la preparación para la venida del Mesías (Mal. 3:23, 24) en cuanto a restaurar los de puro linaje israelita que han sido excluidos impropiamente, y excluir a los que han sido admitidos impropiamente.

6. Baba K. 81 *a*; Tos. Baba M. 11; Jer. Baba K. iii. 2. Entre las regulaciones policíacas hay ésta muy curiosa: que todos podían pescar en el lago de Galilea, pero no echar redes, para no impedir la navegación.

del Templo. A Josué, el hijo de Perachya, se adscribe una determinación legal puntillosa. Ya hemos hablado de los decretos del Sumo Sacerdote macabeo Jochanan en otro lugar; de modo similar, de los de Simón el hijo de Shetach, y de su colega erudito. Se mencionan cuatro determinaciones legales de sus sucesores Shemayah y Abhtalion. Luego viene en orden la prohibición del griego durante la guerra entre los hermanos macabeos Hircano y Aristóbulo. Esto nos hace llegar al tiempo de Hillel y de Shammai, esto es, al período de Jesús, a lo cual se hará referencia en otro lugar.

2. *El Canon de la Escritura*. Se ha hecho referencia en el texto (vol. I, p. 137) a la posición tomada por el Tradicionalismo con referencia a la revelación escrita en comparación de lo que se consideraba la oral. Con todo, de modo nominal, las Escrituras eran apeladas por los palestinos como la autoridad suprema. Las ideas que Josefo expresa sobre este punto, aunque en una forma popular y helenizada, fueron sustancialmente las que tenían los rabinos y sus compatriotas en general (comp. Ag. Apion, i. 7, 8). Se hacía una clara distinción entre los libros canónicos y los no canónicos. La prueba de los primeros era la inspiración, que había cesado al tiempo de Artajerjes, esto es, con el profeta Malaquías. En consecuencia, la obra del primer Jesús el hijo de Sirac (Josué ben Sira, ben Eliezer) fue excluida del Canon, aunque no es raro referirse a él, por las autoridades rabínicas, en términos que sólo se usan cuando se introducen citas de la Biblia.[7] Según las ideas expresadas por Josefo, no sólo eran inspiradas las mismas palabras con que un profeta pronunciaba una predicción, sino que éstos eran inconscientes y vehículos pasivos del mensaje divino (Ant. iv. 6, 5; comp., generalmente, Ant. ii. 8, 1; vi. 8, 2; viii. 13, 3; ix. 3, 2; 8, 6; x. 2, 2; 4, 3). Aunque se asignaba preeminencia a Moisés en este respecto (Ant. iv. 8, 49), con todo, la autoridad divina quedaba igualmente adscrita a los dichos de los profetas, e incluso —aunque quizás en un grado todavía inferior— a los «Himnos», como se solía llamar a los Hagiógrafos, debido a la circunstancia de que el Salterio se hallaba a la cabeza de ellos (comp. Filón, De Vita contempl., ed. Mangey, vol. ii., p. 475; san Lucas 24:44). Así, la división de la Biblia en tres secciones —Ley, Profetas y otros «Escritos»—, que ya ocurre en el prólogo de la obra de Jesús el hijo de Sirac, parece que era corriente en aquel tiempo. Y aquí es de gran interés, en relación con las controversias modernas, que Josefo parece adscribir especial importancia

7. Comp. Zunz, Gottesd. Vortr., pp. 101, 102, y C. Seligmann, d. Buch d. Weish d. Jesus Sirach. Las citas talmúdicas de la obra del primer Jesús han sido cotejadas repetidamente. Puedo permitirme aludir a mi colección y traducción de las mismas en el Apéndice II de la «Historia de la nación judía».

a las profecías de Daniel en el sentido de que se esperaba todavía su cumplimiento (Ant. x. 10, 4; 11, 7).

Que los rabinos tenían las mismas ideas sobre la inspiración, se ve no sólo por el nombre distintivo de «Escritos Sagrados» que daban a las Escrituras, sino también por las instrucciones de que el tocarlas contaminaba las manos,[8] y que era un deber en el día de sábado, en caso de conflagración, salvarlas, y recogerlas si se desparramaban de modo accidental, y que no era legal para los herederos de un rollo sagrado el dividirlo (comp. Shabb. xvi. 1; Erub. x. 3; Kel. xv. 6; Yad. iii. 2-5; iv. 5 [en que se hace referencia especial a Daniel], 6). De lo que sabemos sobre el estado del sentimiento, podemos inferir incluso si no existiera evidencia directa de ello, que se adscribía a los Libros de Moisés un lugar superior y distintivo. De hecho, los otros libros de la Escritura —lo mismo los Profetas que los Hagiógrafos—[9] eran sólo designados como *Qabbalah* («recibidos», entregados, tradición), que es el nombre que se da a la tradición oral.[10] Se decía que la *Torah* fue entregada a Moisés (Jer. Sheq. vi. 1) «en (letras de) fuego blanco grabadas sobre fuego negro», aunque era cuestión de disputa si las recibió volumen por volumen o completas como un conjunto (Gitt. 60 *a*). Pero en la cuestión de su inspiración no se toleraba la menor duda. Así, el admitir generalmente que «la Torah como un conjunto era del cielo, excepto este versículo (uno determinado) que el Señor, bendito sea, no había dicho, sino que lo había dicho Moisés mismo», era ser un infiel y un blasfemo (Sanh. 99 *a*). Incluso los versículos finales en Deuteronomio habían sido dictados

8. La afirmación general de que este decreto tenía por objeto prevenir el uso común o profano de la Escritura no explica su origen. Este origen parece haber sido como sigue: Al principio, los sacerdotes en el Templo acostumbraban depositar la *Terumah* cerca de la copia de la Ley que guardaban (Shabb. 14 *a*). Pero como ésta atraía a los ratones, que causaban daño a los sagrados rollos en el Templo, se ordenó que toda carne que los tocara quedara impura. Este decreto dio lugar a otro, a modo de ulterior precaución: que incluso las manos que tocaban los rollos sagrados, o cualquier parte de la Biblia, se volvían impuras (de modo que, habiendo tocado éstos, no podían tocar la *Terumah*). Luego siguió (en el curso del desarrollo) un tercer decreto: que este contacto contaminaba sólo fuera del Templo. Finalmente, el primer decreto fue modificado en el sentido de que el rollo sagrado del Templo no contaminaba las manos, en tanto que todas las demás Escrituras (en otras partes) contaminaban.

9. La diferencia en el grado de inspiración entre los libros proféticos y los hagiográficos no está definida con precisión. Los teólogos judíos posteriores más bien esquivan la cuestión describiendo a los primeros como dados por «el espíritu de profecía», y los últimos «por el Espíritu Santo». Sin embargo, hay que admitir que en los escritos judíos «el Espíritu Santo» no es una personalidad, sino una influencia, muy inferior a lo que nosotros asociamos con la designación.

10. Los pasajes de prueba son citados en Zunz, u.s., p. 44, nota; también en J. Delitzsch, De Inspir. Script. S. pp. 7, 8.

por Dios a Moisés, y él los había escrito, no repitiéndolos, sin embargo, como antes, sino llorando mientras los escribía. Se comprenderá fácilmente en qué términos extravagantes se hablaba de Moisés. Se le aplicaba no sólo la expresión «hombre de Dios» —que en sí implicaba que, en tanto que considerado en la parte inferior de su naturaleza era un hombre, considerado en la superior era divino—, sino que su glorificación y exaltación equivalían a una blasfemia.[11] En cuanto a la inspiración o «revelación», se decía que Moisés «vio como a través de un cristal limpio, los profetas a través de uno oscurecido» —o, dicho de otra manera: «vio a través de un cristal, ellos a través de siete»—. Realmente, aunque las palabras iniciales del Salmo 75 mostraban que los Salmos eran una revelación como lo era la Ley, con todo, «si Israel no hubiera pecado, sólo habría recibido el Pentateuco y el libro de Josué»; y, en el futuro, de toda la Escritura, sólo el Pentateuco retendría su lugar. Se hacía notar de modo algo altanero que los profetas no pronunciaron nada, en cuanto se refería a la práctica, que no hubiera sido dicho ya en el Pentateuco (Taan. 9 *a*). Era natural que el Rabinismo declarara que sólo la Ley explicaba plenamente su significado (por lo menos según su interpretación de la misma), en tanto que los profetas dejaban mucho en la oscuridad. Para hacer notar la distinción, estaba prohibido poner la Ley en la misma envoltura con los Profetas, a fin de que no se colocara a éstos encima de aquélla (Tos. Meg. iv. 20). Entre los mismos profetas había considerables diferencias, no sólo en el estilo y formación, sino aun en la sustancia (Sanh. 89 *a*), aunque todos ellos tenían ciertas calificaciones comunes (comp. Ab. del R. Natán 37). De todos los profetas, Isaías era el mayor, y venía después de Moisés. Ezequiel vio todo lo que había visto Zacarías, pero el primero era como un aldeano, y el último era un hombre de la ciudad que veía al rey (Chag. 13 *b*). Jeremías y Amós eran, por así decirlo, ásperos, debido a la violencia de su temperamento, en tanto que Isaías era el libro de la consolación, especialmente en respuesta a Jeremías.

Los Hagiógrafos o «Kethubhim» también llevan en el Talmud la designación general de «Chokhmah», sabiduría. Se ha afirmado que, como los libros proféticos, también los Hagiógrafos se distinguían en anteriores (Salmos, Proverbios, Job) y los posteriores, o bien en grandes y pequeños. Pero la afirmación descansa sobre evidencia insuficiente.[12] Es cierto, sin embargo, que los Hagiógrafos, tal como los poseemos, formaban parte del

11. Un ejemplo repugnante lo hallamos en Debar R. 11, cuyas partes peores se reproducen en Yalkut 304 *a*, *b*, *c*.

12. Fürst, u.s., pp. 57-59, cita Ber. 57 *b* y Sot. 7 *b*, Ab. del rab. Natán 40. Pero ninguno que lee Ber. 57 *b*, o Ab. del rab. Natán, 40, puede sentirse inclinado a sacar de pasajes tan

Canon en el tiempo de Jesús el hijo de Sirac, esto es, incluso en el cálculo más tardío de su paternidad, hacia el año 130 a. de J.C. Incluso así, no sería fácil vindicar, sobre una base histórica, la llamada paternidad macabea del libro de Daniel, cuya fecha se fijaría hacia el año 105 a. de J.C. Porque, si no interfieren otras consideraciones, pocos estudiosos de la historia judía estarían dispuestos a afirmar que un libro que data del año 105 a. de J.C. pudiera haber hallado un lugar en el canon judío. Pero, como se explica en el vol I, p. 51, nosotros le asignaríamos una fecha muy anterior al libro de Sirac. Toda la cuestión de su relación con el Nuevo Testamento es tan importante que se nos puede permitir algún comentario más. Dejando aparte las objeciones críticas más serias, y el hecho indudable de que no hay manera humana de conciliar la aplicación macabea de Daniel 9:24-27 con la cronología de aquel período, en tanto que la interpretación mesiánica encaja bien con ella, hay otras dificultades, al parecer insuperables, frente a la teoría impugnada. Implica que el libro de Daniel no sólo era un apócrifo, sino una obra pseudoepigráfica; que de todas estas obras es la única que nos ha llegado en su original hebreo o caldeo; que una obra pseudoepigráfica, casi contemporánea con la porción más antigua del libro de Enoc, no debería ser tan diferente de ella, pero había de hallar admisión en el Canon, en tanto que Enoc fue excluido; que un pseudoepígrafo más reciente que Jesús el hijo de Sirac habría sido uno de los Kethubhim; y, finalmente, que debería haber pasado varias revisiones de diferentes «colegios» rabínicos —y esto en tiempos de considerable actividad teológica— sin que se levantara la menor sospecha de que su paternidad procediera de un período tan tardío como un siglo y medio antes de Cristo. Y tenemos evidencia de que desde el exilio babilónico tuvieron lugar por lo menos *cuatro* revisiones del Canon en períodos suficientemente distantes el uno del otro.

La cuestión que hemos discutido hasta aquí ha sido exclusivamente la *fecha* de la composición del libro de Daniel, sin hacer referencia a quién puede haber sido su autor, a si su forma presente es exactamente la misma original, y, finalmente, si perteneció alguna vez a aquellos libros cuyo derecho a la canonicidad, aunque no su edad, estaba en controversia; esto es, si pertenecían, por así decirlo, al Antiguo Testamento: *ἀντιλεγόμενα*. Como éste no es el lugar para una discusión detallada de la canonicidad del libro de Daniel —o incluso de ningún otro del canon del Antiguo

---

extraños y repelentes una inferencia así, en tanto que Sot. 7 *b* es demasiado vago para servir como base. En general, éste es uno de los muchos ejemplos en que Fürst, como muchos escritores modernos judíos, propone, como hechos indudables, cosas que al ser examinadas críticamente no tienen base alguna, o por lo menos no la tienen histórica.

Testamento—, sólo añadiremos, para evitar malentendidos, que no se ha expresado aquí ninguna opinión respecto a las interpolaciones posibles, mayores o menores, en el libro de Daniel o en cualquiera otra parte del Antiguo Testamento. Hemos de tener presente que el punto de vista moral que se toma de estas interpolaciones, como quisiéramos llamarlas, era totalmente distinto en aquellos tiempos al de los nuestros; y quizá puede considerarse como una proposición no carente de base histórica y críticamente, que estas interpolaciones eran más bien frecuentes en los documentos antiguos, hablando con moderación. En cada caso la cuestión debe ser examinada críticamente por separado a la luz de la evidencia interna y (si es posible) la externa. Pero sería muy diferente el sugerir que puede haber una interpolación —o quizás una reorganización— de un documento (aunque al presente no hacemos afirmación sobre este punto) y pronunciar todo un documento una falsificación que data de un período muy posterior. Lo uno por lo menos sería dentro del espíritu de los tiempos; lo otro implicaría, además de dificultades críticas insuperables, un fraude religioso deliberado, y ningún estudioso imparcial podría seriamente considerar que fuera *análogo* a un llamado pseudoepígrafo.

Pero, por lo que se refiere al libro de Daniel, es un hecho importante que el derecho del libro de Daniel a la canonicidad nunca se ha puesto en discusión en la antigua Sinagoga. El hecho de que fuera distinguido de las otras «profecías» como «visiones» (*Chezyonoth*) no tiene que ver con la cuestión, como tampoco la circunstancia de que el rabinismo tardío, que, como es natural, no podía orientarse en las profecías mesiánicas del libro, declarara que incluso Daniel estaba equivocado, y no podían sacar nada de las predicciones respecto a «los últimos días» (Ber. R. 98).[13] Por otra parte, Daniel fue elevado casi al mismo pináculo de Moisés, y se decía que, comparado con los sabios paganos, si todos ellos fueran colocados en un plato de una balanza y Daniel en el otro, él habría pesado más que todos ellos. Podemos entender fácilmente que, en tiempos de aflicción o tribulación nacional, estas profecías eran leídas con avidez, como indicando un futuro glorioso.

Pero aunque el libro de Daniel no se hallaba entre los *Antilegomena*, aparecieron dudas, no ya sobre su edad, sino sobre el derecho a la cano-

13. Y, con todo, hay indicaciones frecuentes de que el Rabinismo buscaba guía sobre estos temas en las profecías de Daniel. Así, en el Pirqé del rab. Eliezer hay repetidas referencias a las cuatro monarquías —la persa, la media, la macedonia y la romana—, cuando en el tiempo de la quinta monarquía —la de los hijos de Ismael—, después de una terrible guerra contra Roma, vendría el Mesías (comp. Pirqé del rab. El. 19, y especialmente 28, 30 y 48).

nicidad de ciertas otras porciones de la Biblia. Así, ciertas expresiones de las profecías de Ezequiel fueron consideradas como aparentemente incompatibles con las afirmaciones del Pentateuco[14] (Men. 45 *a*), y aunque el célebre rabino Chananyah, el hijo de Chizkiyah, el hijo de Garon (para el tiempo de Cristo), con inmensa labor procuró reconciliarlas, y con ello preservar el libro de Ezequiel (o, por lo menos, parte de él) de ser relegado entre los Apócrifos, se consideró más seguro dejar la exposición final del significado de Ezequiel «hasta que venga Elías», como el restaurador de todas las cosas.

Las otras objeciones a la canonicidad se aplicaban exclusivamente a la tercera división del Antiguo Testamento, los *Kethubhim* o Hagiógrafos. Aquí, incluso el libro de los Proverbios parece que alguna vez fue puesto en duda (Ab. del rab. Natán 1), en parte a base de su contenido secular, y en parte por contener «afirmaciones al parecer contradictorias»[15] (Shabb. 30 *b*). Surgieron dudas muy fuertes sobre el libro de Eclesiastés (Yad. iii. 5; Eduy. v. 3), primero, a base de su contradicción de algunos Salmos[16] (Shabb. 30 *a*); segundo, a causa de puntos incompatibles[17] (Shabb. 30 *b*), y tercero, debido a que parece considerar la negación de la otra vida, y, como en Eclesiastés 9:1, 3, 9, otras ideas heréticas (Vayyikra R. 28, al comienzo).[18] Pero estas objeciones fueron contestadas con gran ingenio, en tanto que una apelación a Eclesiastés 12:12, 13 fue considerada que eliminaba la dificultad acerca de la otra vida y las recompensas y castigos futuros. Y como las supuestas contradicciones del Eclesiastés habían sido conciliadas, se podía esperar que un estudio más profundo podría igualmente eliminar las del libro de Proverbios (Shabb. 30 *b*). Con todo, la controversia sobre la canonicidad del Eclesiastés continuó hasta el siglo II de nuestra era (comp. Yad. iii. 5). Que había graves dudas también sobre el libro de Salomón, se ve por los términos en que se insiste sobre su canonicidad (Yad. u.s), sin hablar de las afirmaciones expresadas en oposición al mismo (Ab. del rab. Natán 1). Incluso cuando mediante una interpretación alegórica se mostraba que era

14. Entre ellas se pueden mencionar las siguientes: Ezequiel 4:14 y ss. (Chull. 37 *b*) y Ezequiel 44:31 (Men. 45 *a*) fueron consideradas que sugerían que las prohibiciones mencionadas se aplicaban sólo a los *sacerdotes*; Ezequiel 44:19 (Moed. K. 5 *a*) parecía implicar que un israelita ordinario podía ejecutar servicio sacrificial, mientras que Ezequiel 45:18 parecía ordenar un sacrificio que no se menciona en parte alguna del Pentateuco.

15. Por ejemplo, Proverbios 26:4, 5.

16. Como, por ejemplo, Salmo 115:17 comparado con Eclesiastés 4:2 y 9:4.

17. Por ejemplo, Eclesiastés 2:2 comp. con 7:3; y luego, 8:15, o 4:2, comp. con 9:4.

18. La escuela de Shammai estaba en contra, y la de Hillel a favor de la canonicidad de Eclesiastés (Eduy. v. 3). En Tos. Yad. ii se dice que Eclesiastés no es inspirado y que contiene sólo la sabiduría de Salomón.

la «sabiduría de toda la sabiduría», la gema más preciosa, el lugar santísimo, la tradición todavía adscribía su composición a los años *primeros* de Salomón (Shir haSh. R. 1). Había sido su primer libro, y fue seguido por Proverbios y, finalmente, Eclesiastés.[19] Pero quizá las mayores objeciones son las que se presentan al libro de Ester (Meg. 7 *a*). Excitaba la enemistad de las otras naciones contra Israel, y estaba fuera del Canon. Prevalecieron graves dudas sobre si era canónico o inspirado por el Espíritu Santo (Meg. u.s.; Yoma 29 *a*). Los libros de Esdras y Nehemías antiguamente eran considerados uno —el nombre del último autor era suprimido debido a su tendencia a la exaltación propia (Sanh. 93 *b*)—. Finalmente, las partes genealógicas del libro de Crónicas fueron sometidas a un comentario secreto complicado (Pes. 62 *b*).

Hay dos puntos que todavía requieren una breve mención. Al comparar la Septuaginta con nuestro texto hebreo, se hace evidente que no hubo en ella no sólo muchas variaciones, sino que se suprimieron algunas adiciones espurias (como en Daniel). Esta actividad crítica, que comenzó con Esdras, cuya copia del Pentateuco fue colocada en el Templo, según la tradición, para que el pueblo pudiera corregir sus copias según ésta, tiene que haber seguido durante muchos siglos.[20] Hay abundante evidencia de divergencias frecuentes —aunque quizá mínimas—, y si bien más tarde el Rabinismo estableció las instrucciones más estrictas y minuciosas sobre el modo de escribir y copiar los rollos de la Ley, hay tal discrepancia, incluso donde menos podría esperarse,[21] que muestra que la purificación del texto en modo alguno había sido establecida. Considerando la falta de conocimiento exegético y sentido de responsabilidad histórico, y recordando con qué frecuencia los rabinos, con propósitos haggádicos, alteraban las letras y de esta manera cambiaban las palabras, podemos muy bien dudar del carácter

19. Las opiniones sobre este punto varían en gran manera (ver Shir haSh. R. 1, ed. Vars., pp. 3 *b* y 4 *a*); el único punto en que todos están de acuerdo es que escribió finalmente Eclesiastés, haciendo notar el rabino Jonatán con irreverencia que cuando un hombre es viejo dice *dibhré habhalim*, ¡palabras vanas!

20. En Jer. Taan. 68 *a* leemos de tres códices del Pentateuco, llamados, respectivamente, según una palabra de cada códice, la lectura de los cuales era o bien rechazada o adoptada en comparación con los otros.

21. Así, tenemos diferentes noticias sobre el número de versículos en la Biblia, el orden de los Salmos, la letra medial y la palabra medial en el Pentateuco, y el número de sus secciones y capítulos (Kidd. 30 *a*; Yalkut i., párrafo 855). Pero la suma total de versículos de la Biblia (23.199) difiere en 99 de la de nuestro texto actual. De modo similar, uno de los críticos rabínicos más eruditos del siglo III declara que no sabe cuál es la letra medial exacta (o la palabra o el versículo) del Pentateuco, en tanto que en Palestina el Pentateuco parece haberse ordenado en 1.085 capítulos, y en Babilonia en 378 capítulos (comp. Fürst, Kultur-u. Liter. Gesch., p. 62).

satisfactorio de sus labores críticas. Finalmente, como se hicieron ciertas omisiones, y como el Canon sufrió repetidas revisiones (como se verá), puede muy bien haberse dado el caso de que ciertas porciones fueran añadidas, así como otras dejadas fuera, y que se cambiaran palabras cuando fueron restaurados.

Porque la tradición antigua adscribe una actividad peculiar a ciertos «colegios» —según los llamaban— con respecto al Canon. En general, la bien conocida *Baraita* (Baba B. 14 *b*, 15 *a*) le dice que Moisés escribió el Pentateuco, el libro (¿profecías?) de Balaam, y Job; Josué, la obra que lleva su nombre, y los últimos ocho versículos del Deuteronomio;[22] Samuel, los libros correspondientes, Jueces y Rut; David con los «diez ancianos» —Adán, Melquisedec, Abraham, Moisés, Hemán, Jedutún, Asaf y los tres hijos de Coré—, el Salterio; Jeremías escribió sus profecías, Lamentaciones y Reyes; el rey Ezequías y su Sanedrín compilaron o editaron las profecías de Isaías, Proverbios, el Cantar de los Cantares y Eclesiastés; los hombres de la «Gran Sinagoga», las profecías de Ezequiel, de los doce profetas menores, y los libros de Daniel y Ester; Esdras escribió su propio libro y Crónicas, y la obra fue completada por Nehemías, el hijo de Hacalías. El último versículo de Josué fue escrito por Eleazar y Fineas; los últimos capítulos de Samuel, por Gad y Natán.

Aunque estas afirmaciones puedan parecer sueltas y poco críticas, nos ayudan en nuestras investigaciones para mostrarnos que, según la tradición, ciertas porciones de las Escrituras fueron compiladas o editadas por uno u otro de los colegios rabínicos, y que hubo varios colegios que sucesivamente se ocuparon de la codificación y revisión del Canon. Pero al decir colegios no entendemos reuniones de ciertos miembros, que discutían y decidían una cuestión en una o más sesiones. Más bien indica la actividad erudita de las autoridades durante cierto período, que son designadas, respectivamente, por los nombres genéricos de «el Sanedrín de Ezequías», «los hombres de la Sinagoga», el «tribunal legal de los Macabeos» y, finalmente, «Chananyah y su colegio». Tenemos así un terreno histórico algo firme. Si en Proverbios 25:1 leemos sobre la actividad acerca del Canon de «los hombres de Ezequías», y recordamos el relato escritural del avivamiento religioso durante aquel reino (por ej., 2º Crónicas 29:25-30; 2º Crónicas 30:1), no es prácticamente necesaria la glorificación frecuente y elaborada de la tradición para llevarnos a inferir que si la colección del Libro de Proverbios fue debida a su actividad, tienen que haber sido igualmente cotejadas las

22. Compárese, sin embargo, con la opinión, citada previamente, sobre los últimos versículos del Deuteronomio.

otras porciones de la Escritura que existían entonces, y fijado el Canon según aquella época. Además, si hemos de dar crédito a la afirmación de que fueron ellos los que recogieron y editaron las profecías de Isaías, nos vemos obligados a inferir que la continuidad de este colegio no se limitó a la vida de Ezequías, puesto que este último murió antes de Isaías (Tos. Baba Bathra; Yeb. 49 *b*).

Lo que hemos indicado queda plenamente confirmado por lo que sabemos de la actividad de Esdras (Esdras 7:6, 10) y de sus sucesores en la Gran Sinagoga. Si damos crédito a la noticia de 2º Macabeos ii. 13,[23] señala hacia esta actividad literaria, como indica la tradición. Que esta revisión y determinación del Canon tiene que haber sido una de las principales ocupaciones de Esdras y de sus sucesores de la «Gran Sinagoga», es algo que no parece requerir ser probado, sea cual sea el significado que se dé a esta institución. El mismo comentario se aplica a otro período de reforma religiosa: el del llamado colegio Asmoneo. Incluso si no tuviéramos la evidencia de su exclusión de libros tales como los de Ben Sirac y otros, no podría haber duda racional de que en su tiempo el Canon, tal como existe ahora, estaba fijo de modo firme, y que ninguna obra de fecha relativamente tardía hubiera podido hallar admisión en él. El período de su actividad es bien conocido, y demasiado cerca de lo que podríamos llamar los tiempos históricos del Rabinismo, para que pudiera haber habido ningún intento en esta dirección sin dejar rastro. Finalmente, llegamos a las indicaciones de una revisión crítica del texto por «Chananyah y su colegio» (Shabb. 13 *b*; Chag. 13 *a*; Men. 45 *a*), poco antes del tiempo de nuestro Señor. Así pues, tenemos, en conjunto, datos de cuatro revisiones críticas del Canon hasta el tiempo de Cristo.

3. Todo intento de establecer en este lugar una exposición detallada de los *Cánones Exegéticos de los Rabinos*, o de su aplicación, sería, evidentemente, imposible. Requeriría casi un tratado por sí mismo; y un repaso superficial no sería ni satisfactorio para el escritor ni instructivo para el lector general. Además, en todos los temas relacionados con la exégesis rabínica hay un buen número de tratados eruditos, que son fácilmente accesibles a los estudiosos, en tanto que el lector general sólo puede interesarse en los resultados generales que ya hemos venido indicando en este libro. Finalmente, el tratamiento de ciertas ramas del tema, tales como el criticismo de los *Targumim*, realmente pertenece a lo que se llama la ciencia

23. La expresión «las epístolas de los reyes referentes a los dones sagrados» tiene que aludir a los documentos oficiales persas relacionados con los dones al Templo, etc.

de la «Introducción», sea del Antiguo Testamento o del Nuevo, en cuyos manuales, así como en tratados especiales, se discuten plenamente todos estos temas. Además de éstos, el estudioso puede acudir, para un sumario general, a las labores del Dr. Hamburger (Real-Encycl.). Es imposible nombrar aquí las obras especiales sobre las diversas ramas del tema, puesto que esto implicaría un análisis y una disquisición crítica. Pero para un conocimiento de las afirmaciones rabínicas con respecto a los *códices* y al texto del Antiguo Testamento, se puede hacer referencia aquí a un análisis breve, pero magistral, del profesor Strack (Prolegómena Crítica), en el cual, primero, son discutidos los varios códices del Antiguo Testamento, y luego el texto tal como existía en los tiempos talmúdicos, y la literatura sobre el tema es enumerada de modo pleno y crítico. Se mencionan en él los diversos pasajes en que las citas bíblicas de la Mishnah y la Gemara difieren de nuestro texto presente. La mayoría de ellas, sin embargo, no son de importancia exegética. Sobre la exégesis de los rabinos en general, prefiero referirme al bosquejo que se da en mi obra «History of the Jewish Nation», cap. XI, y especialmente en el Apéndice V, sobre «Exégesis rabínica», donde son enumerados todos los cánones. Se hallarán algunas breves noticias relacionadas con los Comentarios rabínicos citados en este libro, a su comienzo, en el vol. I.

4. Se pueden hacer observaciones algo similares con respecto a la teología mística de la Sinagoga, la llamada *Cábala*. Su comienzo tiene que buscarse en los tiempos descritos en estos volúmenes, y aun antes. Para una discusión de su origen y doctrinas, una vez más he de permitirme hacer referencia del informe que se da sobre el tema en la «History of the Jewish Nation» (p. 435 y ss.). El conjunto de la literatura moderna sobre el tema, además de mucha materia ilustrativa, se halla en el texto italiano adjunto a la edición que hace David Castelli del Comentario hebreo de Sabbatai Donnolo sobre el libro *Yetsirah*, o Libro de la Creación. Porque la Cábala se ocupa de estos dos temas: la historia de la Creación (*Yetsirah*, propiamente «formación» más que «creación»), y la *Merkabhah*, o aparición divina según se describe en Ezequiel. Las dos se refieren a la gran cuestion, que subraya toda especulación teosófica: la de la relación de Dios con sus criaturas. Tratan del misterio de la Naturaleza y la Providencia, con relación especial a la revelación; y se intenta contestar la cuestión de cómo puede un Dios infinito tener relación o intercambio con criaturas finitas. De los dos puntos citados, el de la Creación es, naturalmente, el primero en el orden del pensar, así como del tiempo, y el libro *Yetsirah* es el documento más antiguo de la Cábala.

«El *Sepher Yetsirah* es propiamente un monólogo por parte de Abraham,

en el cual, mediante la contemplación de todo lo que le rodea, llega, finalmente, a la convicción de la unidad de Dios.

»Distinguimos la sustancia y la forma de la creación; lo que es, y el modo en que es. Ya hemos indicado que el origen de todo lo que existe es divino. Primero, tenemos a Dios; segundo, Dios manifestado, o lo divino entrando en la forma; tercero, lo divino en su forma, de la cual se derivan después todas las realidades originales. En el *Sepher Yetsirah*, estas realidades divinas (la sustancia) son representadas por los diez números, y su forma por las veintidós letras que constituyen el alfabeto hebreo —el lenguaje es considerado como el medio de conexión entre lo espiritual y lo material; como en la forma en que aparece lo espiritual—. Al mismo tiempo, el número y el lenguaje indican también la ordenación y el modo de la creación, y, en general, sus límites. "Por medio de treinta y dos caminos maravillosos" —así empieza el *Sepher Yetsirah*—, "el Eterno, el Señor de los Ejércitos, el Dios de Israel, el Dios vivo, el Rey del mundo, el Dios misericordioso y clemente, el glorioso, el que habita en la eternidad, cuyo nombre es alto y santo, ha creado el mundo". Pero estos diez números son, en realidad, los diez *Sephiroth*, o emanaciones divinas, ordenadas en tríadas, y cada tríada consiste en dos opuestos (que fluyen o emanan de una tríada superior, hasta que se alcanza la unidad divina), y es reconciliada en un punto medio de conexión. Estos diez *Sephiroth*, en el orden antes mencionado, recurren por todas partes, y el número sagrado diez es el de la perfección. Cada uno de estos *Sephiroth* fluye de su predecesor, y de esta manera se desenvuelve lo divino. Esta emanación de los diez *Sephiroth* luego constituye la sustancia del mundo; podemos añadir que constituye todo lo demás. En Dios, en el mundo, en el hombre, por todas partes encontramos estos diez *Sephiroth*, a la cabeza de los cuales está Dios manifestado, o el *Memra* (*Logos*, el Verbo). Si los diez *Sephiroth* dan la sustancia, las veintidós letras son la forma de la creación y de la revelación. "Al darles forma y figura, y al intercambiarlos, Dios ha hecho el alma de todo lo que ha sido hecho o será hecho." "Sobre estas letras, también el Santo, cuyo nombre será alabado, ha fundado su santo y glorioso nombre". Estas letras luego son subdivididas, y su aplicación se ve en todos los departamentos de la Naturaleza. En la creación de la unidad se encuentra la tríada mundo, tiempo y hombre. Por encima de ellos está el Señor. Éste es un bosquejo muy breve de la exposición racional de la Creación, intentada por el *Sepher Yetsirah*.»

A continuación damos una traducción del libro *Yetsirah*, añadiendo únicamente que está en controversia no sólo el significado de las expresiones, sino incluso su traducción. Por ello, en más de un punto, nuestra

traducción tiene que ser considerada más bien nuestra interpretación del original misterioso.

EL LIBRO YETSIRAH

Pereq I

Mishnah 1. *En treinta y dos caminos maravillosos de sabiduría, Jah, Jehová Sabaot, el Dios de Israel, el Dios vivo, el Rey del mundo, Dios misericordioso y clemente, alto y elevado, que reside en la eternidad, alto y santo es su nombre, ha ordenado* [¿establecido, creado?] (el mundo) *mediante tres Sepharim* [libros]: *por medio de Sepher* [la palabra escrita], *Sephar* [número, numeral] *y Sippur* [la palabra hablada]. Otros señalan las palabras de modo diferente, traduciendo estos términos misteriosos: Número, Palabra, Escrito; otros, Número, Numerador, Numerado; en tanto que otros ven en ello una referencia a la triple división de las letras del alfabeto hebreo, sobre lo cual indicaremos algo más adelante.

Mishnah 2. *Diez Sephiroth* [emanaciones] *belimah*[24] [sin nada antes de ellas, los únicos elementos de los cuales se derivó todo lo demás], *veintidós letras de fundamento* (éstas constituyen el alfabeto hebreo, y el significado parece ser que las *Sephiroth* se manifiestan en lo que es pronunciado): *tres madres (Aleph*, la primera letra de *Avveyr*, aire; *Men*, la primera letra de *Mayim*, agua; y *Shin*, la última letra de *Esh*, fuego —aunque esto puede representar sólo un aspecto místico del significado de las tres «madres» aplicado a las tres letras—), *siete dobles* (pronunciado «blando» o «duro», a saber, Beth, Gimel, Daleth, Kaph, Pe, Resh, Tau, que son, o eran, en hebreo capaces de modificación por un Dagesh —pero esto tiene que ser entendido también místicamente—) *y doce simples*[25] (las letras simples del alfabeto hebreo).

Mishnah 3. *Diez Sephiroth belimah* (la analogía sigue trazándose ahora en Dios y en el hombre), *el número de los diez dedos, cinco contra cinco, y el pacto del Uno solo (*Dios) *colocado entre ellos* (con la relación de pacto en medio de Dios y el hombre, tal como se simboliza en la persona del hombre que está entre los diez dedos) *por la palabra de la lengua* (la relación hacia Dios) *y por la palabra de sexualidad [nuditas]* (la relación hacia la tierra —el uno que ha pasado a ser dual—).

24. La expresión ocurre sólo en Job 26:7.

25. Nótese también el significado simbólico de los números 3, 7, 12 como la manifestación de Dios, el arquetipo de todo lo demás.

Mishnah 4 . *Diez Sephiroth belimah —diez y no nueve, diez y no once—. Sé informado en sabiduría y sé sabio en información; examina en ellos, busca de entre ellos y pon la cosa en su realidad* (¿certidumbre, estado propio?), *y coloca de nuevo al Creador en su lugar.*

Mishnah 5. *Diez Sephiroth belimah. Su medida diez, que no tienen fin* (limitación): *medida de comienzo* (pasado) *y medida de término* (futuro), *medida de bien y medida de mal, medida de altura y medida de profundidad* (o arriba y abajo), *medida de Este y medida de Oeste, medida de Norte y medida de Sur —Un solo Señor Dios, el verdadero* (aprobado) *Rey, que reina sobre todo desde su santa morada y por toda la eternidad.*

Mishnah 6. *Diez Sephiroth belimah. Su aparición como el resplandor del relámpago* (referencia aquí a Ezequiel 1:14), *y sus salidas* (objetivos) *que no tienen fin, su palabra está en ellos* (el Logos manifestado en las Sephiroth) *yendo y volviendo, y a su palabra como el viento de la tempestad prosiguen* (siguen) *y se inclinan* (en adoración) *delante de su trono.*

Mishnah 7. *Diez Sephiroth belimah. Su fin se une a su comienzo, como la llama que se levanta de la brasa, porque el Señor es uno, y no hay otro como Él, y ante el Uno, ¿qué vales tú?*

Mishnah 8. *Diez Sephiroth belimah. Cierra la boca, y no hables, y tu corazón, para no pensar, y si tu corazón se escapa, tráelo de nuevo a su sitio, porque a causa de ellos se dijo* (Ezequiel 1:14) *«corrían y volvían», y bajo esta condición se ha hecho el pacto.*

Mishnah 9 y 10. *Diez Sephiroth belimah. Uno: el Espíritu del Dios vivo, bendito, y otra vez bendito sea el nombre de Aquel que vive para siempre —Voz y Espíritu y Verbo, y éste es el Espíritu Santo.*

Dos: Viento (¿aire, espíritu?) *del* (procedente del) *Espíritu; por tanto, ordenado y sacado de las veintidós letras de fundamento, tres madres, y 7 dobles, y 12 simples, y un Espíritu entre ellas. Tres: Agua del aliento* (viento), *Él diseñó y sacó de ellas tohu vavohu, barro y estiércol; las diseñó como un cuadro o bancal en un huerto, las formó como una pared, las cubrió como un pavimento. Cuatro: Fuego del agua, Él la diseñó y formó en ella el trono de gloria, los ofanines y los serafines, los seres vivientes sagrados, y los ángeles de servicio, y de estos tres Él fundó su residencia, cuando dijo: Hace sus ángeles alientos* (vientos), *y sus ministros llama de fuego.*

Mishnah 11. *Cinco: Tres letras de las simples; Él selló espíritu en las tres, y puso en ellas su gran Nombre* יהו (Jehová, del cual estas tres letras son la abreviación; lo que sigue, muestra cómo la permutación de estas tres letras marca la relación variada de Dios a la creación en el tiempo y el espacio, y al mismo tiempo, por así decirlo, la inmanencia de su manifes-

tación en él). *Y Él selló con ellos seis salidas* (fines, términos): *Se volvió hacia arriba y lo selló con* יהו. *Seis: Él selló abajo, se volvió hacia abajo, y lo selló con* יוה. *Siete: Selló hacia el Este, se volvió enfrente de Él, y lo selló con* היו. *Ocho: Selló hacia el Oeste, se volvió hacia atrás, y lo selló con* הוי. *Nueve: Selló hacia el Sur, se volvió hacia su derecha, y lo selló con* ויה. *Diez: Selló hacia el Norte, se volvió hacia su izquierda, y lo selló con* והי.

Mishnah 12. *Éstas son las Sephiroth belimah —uno: Espíritu del Dios vivo y viento* (¿aire, espíritu?; la palabra *ruach* significa todo esto), *agua y fuego; y altura hacia arriba y hacia abajo, Este y Oeste, Norte y Sur.*

PEREQ II

Mishnah 1. *Veintidós letras de fundamento: estas madres, siete dobles, y doce simples —tres madres* אמש *su fundamento, la escala de mérito y la escala de culpa, y la lengua del estatuto temblando* (decidiendo) *entre ellas.* (Esto, para ser realizado místicamente en su desarrollo y aplicación a todas las cosas: los elementos, hombre, etc.)

Mishnah 2. *Veintidós letras de fundamento: Él las diseñó, las formó, las pesó, las intercambió, las fundió juntas (*mostrando cómo de la permutación de las letras proceden las palabras —vistas místicamente como la designación de las cosas—), *Él formó con ellas las nephesh de todo lo que ha sido formado* (creado) y *las nephesh de todo lo que ha de ser formado* (creado).

Mishnah 3. *Veintidós letras de fundamento: diseñadas en la voz, formadas en el viento* (¿aire, espíritu?), *pegadas a la boca en cinco lugares:* אחהע (las guturales entre las letras hebreas), בומף (las labiales), גיכק (las palatales), דטלנת (las linguales), זסשרץ (las dentales).

Mishnah 4. *Veintidós letras de fundamento, unidas en un círculo en 231 puertas* (marcando cómo estas letras eran capaces de formar, por la permutación de dos de ellas, en conjunto 231 permutaciones); *y el círculo gira hacia adelante y hacia atrás, y esto es la indicación de la materia: con respecto a lo que es bueno, no hay nada más elevado que* ענג (oneg), *«deleite», y nada inferior a* נגע (negah), *«plaga»* (golpe). De *esta manera Él las sopesó y las combinó,* א*con todas ellas, y ellas todas con* א ב *con todas ellas, y ellas todas con* ב, *y así el resto, de modo que se halla que todo lo que es formado y todo aquello de que se habla procede de un Nombre* (el nombre de Dios, que es, como si dijéramos, el origen fundamental de todo).

Mishnah 5. *Él formó de Tohu lo que tiene sustancia, e hizo de lo que*

no es, lo que es, y formó de grandes pilares del aire lo que se puede tocar; y esto es la indicación: Él, contemplando y hablando, hizo todo lo que está formado y todas las palabras por medio de un Nombre; y la indicación de la materia: veintidós números y un cuerpo.

Pereq III

Mishnah 1. *Tres madres —אמש—; su fundamento, la escala de culpa y la escala de mérito, y la lengua del estatuto que tiembla* (decide) *entre ellas.*

Mishnah 2. *Tres madres —אמש—; un gran misterio, maravilloso y escondido, y sellado con seis sellos, y de ellos sale fuego y agua, y los divide en varón y hembra, masculino y femenino. Tres madres, אמשt res fundamentos, y de ellos nacieron los padres* (rerum naturae semina), *de los cuales es creado todo* (el fuego es considerado como el principio masculino, el agua como el principio femenino, y el aire como combinación de los dos: א es la primera letra de la palabra aire, מ la de agua, ש la última letra de la palabra fuego).

Mishnah 3. *Tres letras —אמש— en el mundo: aire, agua, fuego; los cielos fueron creados al principio del fuego, y la tierra fue creada del agua, y el aire tiembla* (la misma palabra con respecto a la lengüeta o fiel entre los platillos de la balanza, indicando lo intermedio, que inclina al uno o al otro lado) *entre el fuego y el agua.*

Mishnah 4. *Tres madres —אמש— en el año: fuego y agua y viento. El calor es creado del fuego, el frío del agua, y la forma moderada del viento* (aire), *que es intermedia entre las dos. Tres madres —אמש— en el nephesh: fuego, agua y viento. La cabeza fue creada del fuego, y el vientre del agua, y el cuerpo del viento, que es intermedio entre los dos.*

Mishnah 5. *Tres madres —אמש—. Él los diseñó, los formó y los fundió juntos, y los selló con las tres madres en el mundo, las tres madres en el año, y las tres madres en el nephesh —varón y hembra.*

(Ahora sigue un desarrollo místico ulterior y su aplicación.) *La letra* א *Él la hizo Rey en el Espíritu, y puso sobre ella la corona* (esto se refiere a otros signos místicos indicados en la figura cabalística que se halla en la p. 438 de la «History of the Jewish Nation»), *y los fundió uno con el otro, y los selló: en el mundo, el aire; en el alma, la vida; en el nephesh* (el ser vivo), *el cuerpo —el varón con* אמש, *la hembra con* אשמ La letra מ *la hizo Rey en las aguas, y puso sobre él la corona, y los fundió uno con el otro, y los selló: en el mundo, tierra; en el año, frío; y en el nephesh, el vientre*

—varón y hembra, varón en מאש *y hembra en* משא. *La letra* ש *Él la hizo Rey en el fuego, y puso sobre ella la corona, y los fundió uno con el otro, y los selló: en el mundo superior, los cielos; en el año, el calor; en el nephesh, la cabeza —varón y hembra.*

PEREQ IV

Mishnah 1. *Siete letras dobles*, בגר כפרת (se puede notar que ahora vamos del número 3 al otro número místico 7), *acostumbradas* (habituadas, adaptadas, aptas) *para dos lenguajes* (correlación de ideas); *vida y paz, y sabiduría y riqueza, gracia y simiente y gobierno* (el número místico 7 se puede notar aquí), *y acostumbradas* (adaptadas) *a dos lenguas* (modos de pronunciación), בבי גגי דדי פפי ררי תתי: *la formación de blando y duro, la formación de fuerte y débil* (el principio dual se puede observar aquí); *dobles, porque son opuestos: los opuestos vida y muerte; los opuestos paz y mal; los opuestos sabiduría y necedad; los opuestos riquezas y pobreza; los opuestos gracia y fealdad; los opuestos fertilidad y desolación; los opuestos regla y servitud*

Mishnah 2. *Siete letras dobles*, בגר כפרת*; correspondientes a las siete salidas; de ellas siete salidas: arriba y abajo, Este y Oeste, Norte y Sur, y el Santo Templo en medio, y sostiene el conjunto.*

Mishnah 3. *Siete dobles*, בגר כפרת*; Él las diseñó, y las formó, y las fundió, y formó de ellas, en el mundo, las estrellas* (los planetas); *en el año, los días; en el nephesh, las salidas, y con ellas diseñó siete firmamentos y siete tierras, y siete sábados, por lo que Él ama el siete bajo todos los cielos.*

Mishnah 4. *Dos letras edifican dos casas* (aquí el número de permutaciones posibles está indicado). *Tres letras edifican seis casas; cuatro, edifican veinticuatro casas; cinco, edifican 120 casas; seis, edifican 720 casas; y a partir de aquí sigue y piensa lo que la boca no es capaz de decir, y el oído no es capaz de oír. Y éstas son las estrellas en el mundo —siete—: el Sol, Venus, Mercurio, la Luna, Saturno, Júpiter, Marte. Y éstos son los días del año; los siete días de la creación; y las siete puertas de salida del nephesh: dos ojos, dos oídos, una boca y dos narices. Y con ellos fueron diseñados los firmamentos y las siete tierras, y los siete tiempos; por tanto, ama Él el siete por encima de todo lo que es de deleite bajo los cielos.*

Pereq V

Mishnah 1. *Las propiedades de las doce letras simples* (o sus atributos) —הח חטי לנ סע צק—; *su fundamento: vista, oído, olfato, habla, comida, concúbitos, trabajo, andar, ira, risa, pensar, dormir. Sus medidas, doce límites en la hipotenusa* (puntos en líneas transversales); *el límite NE., el límite SE., el límite E. hacia arriba, el límite E. hacia abajo, el límite N. hacia arriba, el límite N. hacia abajo, el límite SO., el límite NO., el límite O. hacia arriba, el límite O. hacia abajo, el límite S. hacia arriba, el límite S. hacia abajo, y éstos se extienden y siguen hasta lo eterno* (el espacio ilimitado) *y son los brazos del mundo.*

Mishnah 2. *Doce letras simples,* הח חטי לנ סע צק *Él las diseñó, y las fundió y formó de ellas las doce constelaciones del mundo* (los signos del Zodíaco): *Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpión, Sagitario, Capricornio, Acuario, Piscis* (éstos son expresados en el original en una forma abreviada). *Éstos son los doce meses del año: Nisan, Iyar, Sivan, Tammuz, Abh, Elul, Tishri, Marcheshvan, Kislev, Tebheth, Shebhat, Adar* (así el número doce queda marcado, primero en las funciones del hombre, luego en los puntos de la brújula, luego en el firmamento estrellado, y luego en el año). *Y éstos son los doce líderes en los nephesh* (seres vivos): *dos manos, y dos pies, y dos riñones, el bazo, el hígado, la vesícula biliar, el intestino, el estómago superior, el estómago inferior* (quizás esófago, estómago e intestino; en todo caso, tres órganos relacionados con la deglución y la digestión). *Los hizo como un país* (provincia) *y los puso en orden como para la guerra, y también —esto contra aquello— lo ordenó Dios. Tres madres, que son tres padres, porque de ellas salen fuego, viento y agua. Tres madres, y siete dobles, y siete simples.*

Mishnah 3. *Ésas son las veintidós letras con que el Santo lo ha fundado* (todo), *bendito sea Él, Jah, Jehová, Jehová Sabaot el Dios vivo, el Dios de Israel, alto y elevado, residiendo eternamente, y santo es su Nombre, y exaltado y santo es Él.*

Pereq VI

Mishnah 1.*Tres padres y sus generaciones, siete seguidores y sus huestes* (¿planetas?), *siete límites de hipotenusa —y la prueba de la materia: fieles testigos son el mundo, el año y el nephesh—. La Ley* (estatuto, orden establecido) *de los doce, y de los siete, y de los tres, y ellos son designados sobre el dragón celestial, y el ciclo y el corazón. Tres: fuego, y agua, y viento*(aire); *el fuego arriba, el agua abajo, y el viento* (aire) *el estatuto in-*

termedio entre los dos. Y la demostración de la materia: el fuego sostiene al agua, ם *es silencioso,* ש *silba, y* א *es el estatuto intermedio entre ellos* (todos éstos tienen nuevo significado y aplicaciones místicas en relación con las palabras y las ideas).

Mishnah 2. *El dragón es en el mundo como un rey en su trono; el ciclo es en el año como un rey en su país; el corazón es en el nephesh como un rey en guerra. También en todo lo que se sigue, Dios ha hecho lo uno contra lo otro* (polos opuestos y su reconciliación): *el bien contra el mal; el bien del bien, y el mal del mal; lo bueno probando lo malo, y lo malo probando lo bueno; lo bueno es guardado para lo bueno, y lo malo es guardado para lo malo.*

Mishnah 3. *Tres son uno, que está solo; siete están divididos, tres contra tres, y el estatuto intermedio entre ellos. Doce están en guerra: tres se aman, tres se odian, tres dan vida, tres dan muerte. Los tres que aman: el corazón, los oídos y la boca; los tres que odian: el hígado, la vesícula biliar y la lengua; y Dios un rey fiel que reina sobre todo: uno* (está) *sobre los tres, los tres sobre los siete, los siete sobre los doce, y todos ellos están juntos, el uno con el otro.*

Mishnah 4. *Y cuando Abraham nuestro padre hubo contemplado y considerado, y visto, y diseñado, y formado, y sacado todo esto, entonces el Señor de todo se le reveló a él, y le llamó su amigo, e hizo un pacto con él y con su simiente; y él creyó en Jehová, y esto le fue imputado por justicia. E hizo con él un pacto entre los diez dedos de sus pies, y esto es la circuncisión; entre los diez dedos de su mano y esto es la lengua; y Él le ató las veintidós letras a su lengua, y le mostró su fundamento. Él las diseñó con agua, y las encendió con fuego, y les dio aliento con viento* (aire); *las quemó en siete; Él las derramó en las doce constelaciones.*

Las ideas expresadas en el libro *Yetsirah* son mencionadas con frecuencia en la Mishnah y en los otros escritos más antiguos judaicos. Representan, como se ha indicado al principio, una dirección muy anterior a la Mishnah, y de la cual los comienzos y principios últimos son del más profundo interés para el estudioso cristiano. El lector que desee ver la aplicación de la Cábala a la metafísica y teología cristianas, de la cual el *Yetsirah* no es sino la primera palabra, puede consultar una obra profunda e interesante que, por extraño que parezca, es casi desconocida para nuestros eruditos: Molitor, «Philosophie d. Gesch. oder über d. Tradition» (4 vols.). Los lectores ingleses hallarán mucho que les interesará en el libro ahora más bien raro del Rev. John Oxley, «The Christian Doctrine of the Trinity and Incarnation» (Londres, 1815, 2 vols.).

Los principios establecidos en el libro *Yetsirah* son llevados más adelante y reciben un desarrollo y aplicación más plenos (a veces notable en sumo grado) en el libro Zohar («Splendour» —la edición que hemos usado es en 8º, Amsterdam, 1905, en 3 vols., con la edición en Amsterdan de la Tikkuné Zohar—; otros libros cabalísticos que hemos usado no tenemos por qué mencionarlos). La porción principal del Zohar está en la forma de un Comentario al Pentateuco, pero hay otros tratados intercalados a lo largo de los volúmenes.

5. *Teología Dogmática.* Esto es tratado plenamente en el texto de estos volúmenes.

6. *Teología Histórica.* El describir y criticar las varias obras que entran bajo esta designación requeriría la expansión de este Apéndice en un Tratado. Algunas de estas composiciones han sido mencionadas en el texto de estos volúmenes. Para ver un informe y crítica de ellas tengo que referirme de nuevo a la «History of the Jewish Nation» (ver, especialmente, los capítulos sobre «The Progress of Arts and Sciences among the Jews», y «Theological Science and Religious Belief in Palestine»). Para un informe crítico e histórico de los libros históricos rabínicos, el estudioso puede consultar a Zunz, Gottesd. Vortr. d. Juden, cap. viii. La única cosa que intentaremos aquí es dar una traducción de la llamada *Megillath Taanith*, o «Rollo de Ayunos»; más bien un calendario de los días en que estaban prohibidos los ayunos y el luto. La parte más antigua de este documento (que se menciona en la Mishnah, Taan. ii. 8) data de comienzos del siglo II de nuestra era, y contiene elementos mucho más antiguos. Esto es lo que nos ha llegado y que traducimos a continuación:[26]

26. Todas las glosas en el texto han sido omitidas. La edición del Tratado en su forma usada por nosotros es la de Varsov., 1874, y consiste (con comentarios) en 20 páginas en octavo dobles. Para una crítica de la obra, ver, especialmente, Grütz, Gesch. d. Juden., vol. iii., pp. 415-428, y Derenbourg, Hist. de la Palest., pp. 439-446. Un tratado especial sobre el tema es la disertación inaugural de Schmilg, Leipzig, 1874. Apenas hay que insistir en que estos autores tienen ideas distintas sobre las fechas históricas conmemoradas en la Megillath Taanith, y los sucesos a que se refieren. Comp. también Wolfius, Biblioth. Rabb., vol. i., p. 385; vol. ii., p. 1325; vol. iii., p. 1196. Mi edición de Wolfius tiene la gran ventaja de notas y correcciones marginales hechas por el gran historiador judío Dr. Jost, que hace muchos años me dio este ejemplar.

MEGILLATH TAANITH, O ROLLO DE AYUNOS

Éstos son los días en que no es legítimo ayunar y durante los cuales debe ser interrumpido el luto.

I. Nisan

1. Desde el día del mes Nisan hasta el 8 del mismo estaba establecido el sacrificio diario (que debía ser pagado al Tesoro del Templo); el luto está prohibido.

2. Y desde el 8 hasta el fin de la fiesta (el 27) era restablecida la fiesta de las Semanas; el luto está prohibido.

II. Iyar

1. En el 7 de Iyar, la dedicación del muro de Jerusalén; el luto está prohibido.

2. En el 14 es el día del sacrificio de la pequeña Pascua (la segunda); el luto está prohibido.

3. En el 23 los hijos de Acra salieron de Jerusalén.

4. En el 27 fueron suprimidos los impuestos de Judea y Jerusalén.

III. Sivan

1. En el 17 de Sivan fue tomada la torre de Zur.

2. En el 15 y 17 los hombres de Bet-sean y de la llanura fueron exiliados.

3. En el 25 los cobradores de contribuciones fueron expulsados de Judá y de Jerusalén.

IV. Tammuz

1. En el 14 de Tammuz fue abrogado el Libro de las Decisiones («ordenanzas agravantes»); el luto queda prohibido.

V. Abh

1. En el 15 de Abh la temporada de las ofrendas de leña (para uso en el Templo) por los sacerdotes; el luto queda prohibido.

2. En el 24 regresamos a nuestra Ley.

VI. Elul

1. En el 7 de Elul, el día de la Dedicación de Jerusalén; luto prohibido.
2. En el 17 los romanos se retiraron de Judea y Jerusalén.
3. En el 22 regresamos para matar a los apóstatas.

VII. Tishri

1. En el 3 de Tishri es quitada la mención del nombre divino de las escrituras públicas.

VIII. Marcheshvan

1. En el 23 Marcheshvan, la *Sorigah* (una pared de separación en el Templo, que se supone habían erigido los paganos, comp. 1º Macabeos iv. 43-46) fue quitada del patio del Templo.
2. En el 25 fue tomada la muralla de Samaria.
3. En el 27 es traída al altar otra vez la ofrenda de carne.

IX. Kislev

1. En el 3 fue quitada la *Simavatha* (otra estructura pagana) del patio del Templo.
2. El 7 es día festivo.
3. El 21 es el día del monte Garizim; luto prohibido.
4. El 25 empiezan los ocho días de la Fiesta de las Luces (*Chanukan*); luto prohibido.

X. Tebheth

1. El 28 la congregación fue restablecida según la Ley. (Esto parece referirse a la restauración del Sanedrín después que los miembros saduceos fueron eliminados, por orden de la reina Salomé. Ver notas históricas en el Apéndice IV.)

XI. Shebhat

1. El 2 es una fiesta (probablemente la muerte de Herodes); luto prohibido.
2. El 22 fue destruida la estructura que el enemigo había dicho que debía

estar en el Templo; luto prohibido. (Parece que esto se refiere a la estatua de Calígula, que, por resistencia de los judíos, no fue permitida en el Templo.)

3. El 28, Antíoco fue echado de Jerusalén (se supone que se trata del día de la muerte de Antíoco, hijo de Antíoco Epífanes, en su expedición contra los partos).

XII. Adar

1. En el 8 y en el 9, días de gozo debido a la lluvia.
2. El 12 es el día de Trajano.
3. El 13 es el día de Nicanor (su derrota).
4. El 14 y el 15 son los días de Purim (Fiesta de Ester); luto prohibido.
5. El 16 empezó la edificación del muro de Jerusalén; luto prohibido.
6. El 17 se levantaron los paganos contra el resto de los escribas en el país de Calcis y de los Zabedeos, e Israel fue librado.
7. El 20 el pueblo ayunó pidiendo lluvia y fue concedida.
8. El 28 los judíos recibieron buenas noticias de que ya no serían molestados por los dichos de la Ley; luto prohibido.

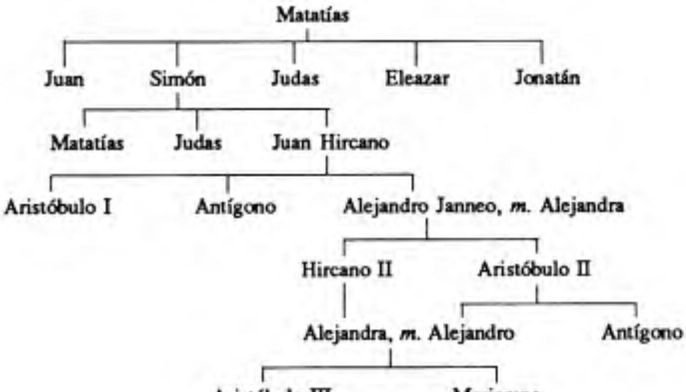
En estos días, todo el que ha hecho un voto de ayuno ha de dedicarse a la oración.

APÉNDICE VI

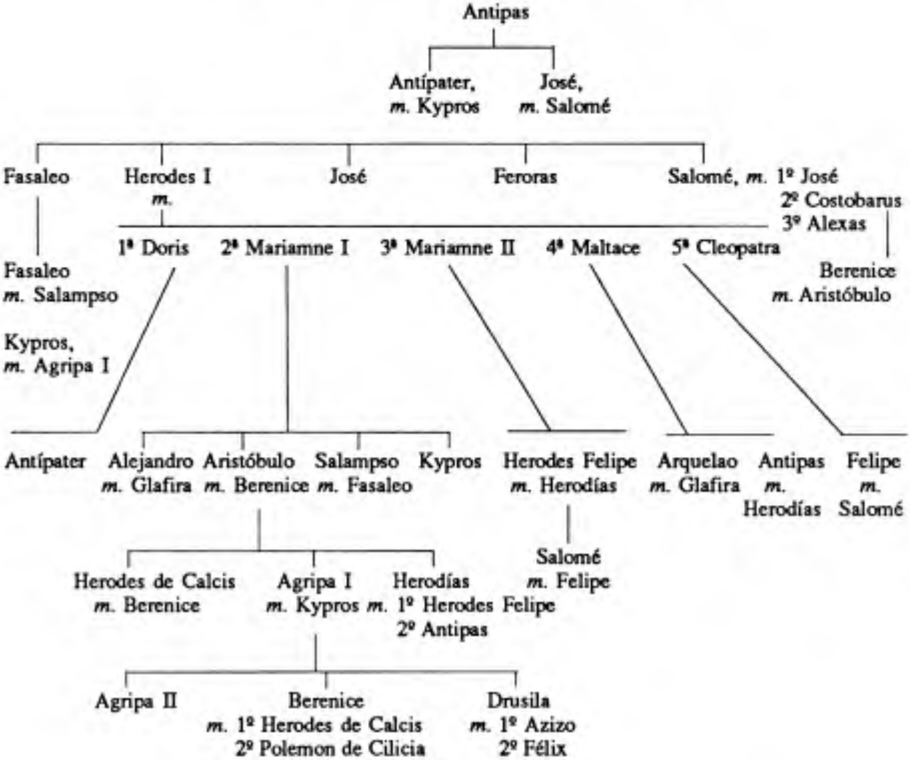
Lista de los Macabeos, de la familia de Herodes y de los Sumos Sacerdotes, los procuradores romanos de Judea y los gobernadores romanos de Siria

(Ver vol. I, Libro II, cap. II)

I. LA FAMILIA MACABEA



II. FAMILIA DE LOS HERODIANOS



III. LISTA DE SUMOS SACERDOTES DESDE EL ACCESO DE HERODES EL GRANDE A LA DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN

Nombrados por	
Herodes el Grande	1. Ananel. 2. Aristóbulo. 3. Jesús, hijo de Fabes. 4. Simón, hijo de Boetos. 5. Matías, hijo de Teófilo. 6. Joazar, hijo de Boetos.

Arquelao	7. Eleazar, hijo de Boetos. 8. Jesús, hijo de Sié.
Quirino	9. Ananos (Anás).
Valerio Grato	10. Ismael, hijo de Fabi. 11. Eleazar, hijo de Anás. 12. Simón, hijo de Camitos. 13. José (Caifás).
Vitelio	14. Jonatán, hijo de Anás. 15. Teófilo, hijo de Anás.
Agripa I	16. Simón Canteras, hijo de Boetos. 17. Matías, hijo de Anás. 18. Elionaio, hijo de Canteras.
Herodes de Calcis	19. José, hijo de Camitos. 20. Ananías, hijo de Nedebaios.
Agripa II.	21. Ismael, hijo de Fabi. 22. José Cabi, hijo de Simón. 23. Anás, hijo de Anás. 24. Jesús, hijo de Damnaios. 25. Jesús, hijo de Gamaliel. 26. Matías, hijo de Teófilos.
El pueblo durante la última guerra	27. Fanías, hijo de Samuel.

IV. LISTA DE PROCURADORES DE JUDEA

3. a. de J.C. hasta 66 d. de J.C.	1. Etnarca Arquelao. 2. Coponio. 3. M. Ambivio. 4. Anio Rufo. 5. Valerio Grato. 6. Poncio Pilato. 7. Marcelo. 8. Rey Agripa. 9. Cuspio Fado. 10. Tiberio Alejandro. 11. Ventidio Cumano. 12. Antonio Félix. 13. Porcio Festo. 14. Albino. 15. Gesio Floro.

V. LISTA DE GOBERNADORES ROMANOS DE SIRIA

6. a. de J.C. hasta 69 d. de J.C.

1. P. Quintilio Varo.
2. M. Lolio.
3. C. Marcio Censorino (?).
4. L. Volusio Saturnino.
5. P. Sulpicio Quirinio.
6. Qu. Cecilio Cretico Silano.
7. Cn. Calpurn. Pisón.
8. Cn. Sent. Saturnino (?).
9. Aelio Lamia.
10. L. Pomponio Flaco.
11. L. Vitelio.
12. P. Petronio.
13. C. Vibio Marso.
14. C. Cas. Longino.
15. C. U. Quadrato.
16. | Domicio Corbulo.
17. | C. Itio (conjuntamente).
18. Cestio Gallo.
19. C. Lic. Muciano.

APÉNDICE VII

Sobre la fecha de la Natividad de nuestro Señor

(Vol. I, Libro II, cap. III y otros pasajes)

Se ha escrito tanto recientemente sobre este tema (y lo escrito es, en general, accesible), y existe un acuerdo tal en la cuestión en *general*, que sólo será necesaria una breve discusión en este lugar, y reservaremos el espacio disponible para otros temas que han sido poco tratados, o que por otras causas hacen más deseable una nueva investigación.

Al principio hay que admitir que es imposible una certeza absoluta sobre la fecha exacta de la Natividad de Cristo: el año preciso —y menos aún el mes y el día—. Pero, con respecto al año, poseemos *datos* a los que podemos conceder tanta probabilidad que es casi certidumbre.

1. La fecha primera y la más cierta es la de la muerte de Herodes el Grande. Nuestro Señor nació antes de la muerte de Herodes, y, como podemos juzgar por la historia del Evangelio, poco antes de este suceso. Ahora bien, el año de la muerte de Herodes ha sido averiguado, y podemos casi decir, con absoluta certeza, que fue un poco antes de la Pascua del año 750 A.U.C (año fundación Roma), que corresponde al 12 de abril del año 4

antes de Cristo, en conformidad con nuestras cuentas. En especial, poco antes de la muerte de Herodes hubo un eclipse lunar (Jos. Ant. xvii. 6, 4), que se ha averiguado astronómicamente ocurrió en la noche del 12 al 13 de marzo del 4 antes de Cristo. Así que la muerte de Herodes tiene que haber ocurrido entre el 12 de marzo y el 12 de abril, o sea, hacia el fin de marzo (comp. Ant. xvii. 8, 1). Además, la historia del Evangelio requiere un intervalo de por lo menos siete a ocho semanas antes de la fecha del nacimiento de Cristo (hemos de insertar la purificación de la Virgen —a lo más pronto, seis semanas después del nacimiento—, la visita de los Magos y la matanza de los niños de Belén, y, en todo caso, algunos días más antes de la muerte de Herodes). Así, el nacimiento de Cristo no podría haber ocurrido después del comienzo de febrero 4 a. de J.C., y más probablemente ocurrió unas semanas antes. Esto nos lleva cerca de la fecha eclesiástica, el 25 de diciembre, en confirmación de la cual nos referimos a lo que hemos afirmado en el vol. I, p. 226 (ver especialmente nota 16). En todo caso, la objeción muy superficial, tantas veces repetida, de la imposibilidad de que los pastores apacentaran sus ganados en aquella temporada, puede desecharse, no sólo por las razones presentadas en el vol. I, p. 226, sino también por esto: que si la cuestión ha de ser decidida en base a la temporada de la lluvia, las probabilidades son más bien en favor de diciembre que febrero, más tarde de lo cual es imposible colocar el nacimiento de Cristo.

2. No puede sacarse ninguna inferencia cierta, naturalmente, de la aparición de la «estrella» que guiaba a los Magos. Eso, y el sentido en que nuestras investigaciones confirman la fecha de la Natividad, según lo dicho antes, ha sido explicado plenamente en el vol. I, cap. VIII (ver especialmente p. 253).

3. Sobre el censo de Quirinio, ver vol. I, pp. 220, 221.

4. El próximo *dato* histórico proporcionado por los Evangelios es el del comienzo del ministerio de Juan el Bautista, que, según Lucas, fue el año 15 de Tiberio, y cuando Jesús «tenía unos treinta años de edad» (Lucas 3:23). Que esto está en conformidad con nuestro cálculo de la fecha de la Natividad se ha visto en el vol. I, p. 308.

5. Puede alcanzarse una conclusión similar siguiendo la indicación algo vaga y general proporcionada por Juan 2:20.

6. Finalmente, llegamos a la misma meta si seguimos la guía, algo incierta históricamente, de la fecha del nacimiento del Bautista, tal como la proporciona la noticia (Lucas 1:5) de que con ocasión de su anunciación a su padre, Zacarías oficiaba en el Templo como un sacerdote del «curso de Abías» (ver aquí vol. I, p. 169). En Taan. 29 *a* tenemos la noticia, con la que está de acuerdo Josefo (Guerr. vi. 4, 1, 5), de que al tiempo de la

destrucción del Templo estaba de servicio «el curso de Jehoiarib», que era el primero de los cursos sacerdotales. Esto era en el 9-10 *Ab* del año 823 A.U.C., o el 5 de agosto del año 70 de nuestra era. Si el cálculo es correcto (de lo cual no se puede estar por completo seguro), contando «los cursos» de sacerdotes hacia atrás, el curso de Abías estaría de servicio en el año 748 A.U.C. (el año antes del nacimiento de Cristo), desde el 2 al 9 de octubre. Esto también colocaría el nacimiento de Cristo hacia el fin de diciembre del año siguiente (749), tomando la expresión «sexto mes» de Lucas 1:26, 36 en el sentido del mes en curso (desde el 5º al 6º mes de Lucas 1:24). Pero, repetimos, no puede ponerse confianza absoluta sobre estos cálculos, por lo menos respecto al mes y al día. (Comp. aquí, generalmente, Wieseler, Synopse, y su Beiträge.)

APÉNDICE VIII

Tradiciones rabínicas sobre Elías, el precursor del Mesías

(Vol. I, Libro II, cap. III, p. 177)

Para completar la evidencia presentada en el texto en cuanto a la diferencia esencial entre la enseñanza de la antigua Sinagoga sobre «el Precursor del Mesías» y la historia y misión de Juan el Bautista tal como se describen en el Nuevo Testamento, añadiremos un informe pleno sobre Elías, aunque condensado, de las tradiciones rabínicas primitivas.

Las opiniones respecto al linaje y lugar de origen de Elías difieren. Según algunos, era de la tierra de Gilead (Bemid. R. 14) y de la tribu de Gad (Tanch. sobre Génesis 49:19). Otros le describen como un benjaminita, de Jerusalén, uno de los que «se sentaban en la Sala de las Piedras labradas» (Tanch. sobre Éxodo 31:2), o bien se dice que paternalmente descendía de Gad y por el lado materno de Benjamín. Y aun una tercera opinión, al parecer de mucho peso, le presenta como un levita, y un sacerdote; es más, el Sumo Sacerdote de los días mesiánicos. Esto se afirma de modo expreso en el Targum Pseudo-Jon. sobre Éxodo 40:10, en que también parece implicado que había de ungir al Mesías con el aceite sagrado, cuya composición era una de las cosas desconocidas en el segundo Templo, pero que fue restaurada por Elías (Tanch. sobre Éxodo 23:20, ed. Vars., p. 91 *a*, líneas 4 y 5 desde arriba). Otra tradición curiosa identifica a Elías con Fineas (Targum Pseudo-Jon. sobre Éxodo 6:18). La misma expresión que hay en el Targum («Fineas, esto es Elías») ocurre en el gran acopio de la tradición

rabínica, Yalkut (vol. i., p. 245 *b*, las últimas dos líneas, col. *c*). De la manera precisa en que se hace referencia al paralelismo entre el celo de Fineas y el de Elías, y entre su obra en reconciliar a Dios e Israel, trayendo a éste al arrepentimiento, podemos colegir el origen de esta tradición y su significado más profundo.

Porque (como se ha explicado plenamente en el libro II, cap. V), uno de los principios más frecuentemente expresados en la antigua Sinagoga, en su percepción más profunda de la unidad e importancia del Antiguo Testamento, es que los sucesos milagrosos y las intervenciones divinas en la primera historia primitiva de Israel se repetirían, sólo que con una aplicación más amplia, en los días mesiánicos. Si esta idea se halla bajo el paralelismo entre Fineas y Elías, se lleva todavía más plenamente a cabo en el paralelismo entre Elías y Moisés. Al comparar el relato de la Escritura entre estos dos mensajeros de Dios, vemos, al punto, la correspondencia estrecha que hay entre los detalles de su historia. La Sinagoga tiene cuidado en seguir esta analogía paso a paso (Yalkut, vol. ii., p. 32 *d*) hasta la liberación final de Israel, notando que, así como la de Moisés había librado para siempre a su pueblo de la dominación de Egipto, también la liberación final de Elías libraría para siempre de todo yugo extranjero. La alusión, aquí, es a la parte que se esperaba que Elías, en el futuro, tomaría en las «guerras futuras entre Gog y Magog» (Seder Olam R. c. xvii.). En realidad, este paralelismo es llevado hasta el punto en que, según la tradición, cuando Moisés fue comisionado por Dios para ir a Faraón, le rogó a Dios que, en vez de enviarle a él, enviara a aquel que estaba destinado a introducir la liberación mucho mayor en los últimos días. A esto se le contestó que la misión de Elías sería a Israel, en tanto que la suya (la de Moisés) era la de ir a Faraón (Pirqé del rab. Eliez. 40). De modo similar, se afirma que la cueva desde la cual Moisés contempló la presencia divina pasando delante de él (Éxodo 33:22) era la misma en la cual se hallaba Elías bajo circunstancias similares; que la cueva había sido creada, no con el resto del mundo, sino de modo especial en la vigilia del primer sábado del mundo (Siphré sobre Deuteronomio, ed. Friedmann, p. 147 *a*, última línea). Considerando este paralelismo entre ellas, la ocurrencia de la expresión algo difícil, no va a sorprendernos que, en los días del Mesías, Moisés y Elías vinieron juntos «como uno» (Debar R. 3, al final).[1]

1. Se ha presentado la cuestión de si Jeremías (o incluso Isaías) había de aparecer también en los días mesiánicos. A favor de este punto de vista, 2º Macabeos ii. 1-8 y xv. 14-16 permiten, por lo menos, una evidencia presuntiva. No nos referimos al 4º Esdras ii. 18 debido a que los dos últimos capítulos y los primeros de este libro en nuestros Apócrifos (2º Esdras) son espurios, y mucho más tardíos, probablemente de paternidad cristiana.

Pasamos por alto intencionalmente la actividad de Elías en conexión con Israel, y especialmente sus rabinos y sus santos, durante el intervalo entre la muerte del profeta y su retorno como el Precursor del Mesías, tal como lo describe la leyenda judía.

No serviría de nada el repetir lo que con frecuencia suena no sólo necio y supersticioso en la leyenda, sino incluso profano. En la leyenda judía, Elías *siempre* es presentado como el guardián de los intereses de Israel, sea teológica o personalmente; como si fuera un *medio* vivo constante entre Dios y su pueblo, el eslabón que une al Israel del presente —con sus afanes, necesidades, dificultades e intereses— con el futuro brillante mesiánico del cual él es el heraldo.

Ésta es, probablemente, la idea que hay debajo de tantas leyendas sobre sus hechos y dichos, con frecuencia de carácter grotesco. Algunas veces se le representa, en su celo, yendo hasta el punto de dar falso testimonio para librar a rabinos de peligro y dificultad (Berach. 58 *a*). En general, siempre está dispuesto a instruir, consolar, sanar, condescendiendo a una enfermedad tan leve como un dolor de muelas (Ber. R. 96, fin). Pero con más frecuencia es el consejero y amigo de los rabinos, en cuyas reuniones y estudios se deleita.

Así, concurría con frecuencia a la Academia de Rabh, y su indiscreción en divulgar a sus amigos los secretos del cielo una vez dio por resultado, en el cielo, que se le administraran varios azotes enérgicos como castigo (Babha Mets. 85 *b*). Pero es inútil insistir sobre esto. Nuestro objeto es describir la actividad de Elías en relación con la venida del Mesías.

Cuando, al fin, llega el tiempo de la redención de Israel, entonces vuelve Elías. En relación con ello, estamos seguros respecto a dos cosas. No se dirá: «Vino ayer», esto es, será revelado en el mismo día en que venga; y segundo, no vendrá la víspera de sábado o de día festivo, a fin de no interrumpir el descanso festivo o quebrantar las leyes festivas (Erub. 43 *b*, Shabb. 33 *a*). Si viene un día (Er. 43 *b*) o tres días antes de Cristo (Yalkut, vol. ii., p. 53 *c*, hacia la mitad), su advenimiento será *cercano* al del Mesías (Yalkut, vol. i., p. 310 *a*, línea 21 desde la base).

El relato dado de los tres días entre el advenimiento de Elías y el del Mesías es peculiar (Yalkut, vol. ii., p. 53 *c*). Comentando sobre Isaías 52:7, se explica que en el primero de estos tres días Elías se hallará sobre los montes de Israel lamentando la desolación del país, y su voz se oirá desde un extremo del mundo al otro, después de lo cual proclamará: ¡«Paz» ha venido al mundo; «paz» viene al mundo! De modo similar, en el segundo día, proclamará: ¡«Bien» viene al mundo; «bien» viene al mundo! Finalmente, en el tercer día, de la misma manera que en los dos días previos,

hace la proclamación: «*Jeshuah*[2] (salvación) viene al mundo;*Jeshuah* (salvación) viene al mundo», lo cual, a fin de hacer diferencia entre Israel y los gentiles, se explica más adelante con esta adición: «Diciendo a Sión: ¡Tu rey viene!»

El período del advenimiento de Elías, según una opinión (Pirqé del rab. Eliezer 43), será un tiempo de arrepentimiento genuino de Israel, aunque no se afirma que este cambio haya de ser traído por su ministerio. Por otra parte, esta actividad peculiar consistiría en resolver cuestiones ceremoniales y rituales, dudas y dificultades, hacer la paz, restaurar a los que han sido ecluidos injustamente de la congregación y excluir a aquellos que por medio de violencia han sido injustamente introducidos (Bab. Mets. i. 8; ii. 8; iii. 4, 5; Eduy. vii. 7). Restauraría también a Israel las tres cosas que habrá perdido: la vasija de oro del maná (Éxodo 16:33), la vasija que contiene el aceite de la unción, y la de las aguas de la purificación; según algunos, también la vara de Aarón que floreció y dio fruto.[3] Además, su actividad es hecha semejante a la del ángel a quien Dios había enviado a Israel para echar y vencer a las naciones hostiles (Tanch. sobre Éxodo 23:20, § 18 al final; ed. Vars., p. 106 *b*). Porque Elías había de aparecer, luego desaparecer y aparecer otra vez en las guerras de Gog y Magog[4] (Seder Olam R. xvii). Pero después de este tiempo prevalecerán paz y felicidad generales, cuando Elías haya cumplido sus funciones peculiares. Finalmente, algunos adscriben al ministerio de Elías el de levantar a los muertos (Sotah ix. 15, palabras finales).[5]

2. Naturalmente, ésta es la palabra hebrea usada en Isaías 52:7 («publica salvación»). No menos significativo, sin embargo en esta relación es el hecho de que la palabra es pronunciada como el nombre de Jesús.

3. El lector hallará en nuestros comentarios sobre el Salmo 110:2, en el Apéndice IX, las curiosas tradiciones sobre esta vara de Aarón, que se hallan en Bemid. R. 18 y Yalkut sobre Salmo 110:2. La historia de la vara que hizo milagros la cuenta algo distinta el Targum Pseudo-Jon. en Éxodo 2:20, 21 y 4:20; y de nuevo, con otras variaciones, en Pirqé del rab. Eliezer 40. En el último pasaje se nos dice que esta vara había pasado de la posesión de José (después de su muerte) al palacio de Faraón. De donde Jetró, que era uno de los magos de Egipto, la quitó y se la llevó a su casa. La habilidad de Moisés de leer el escrito en la vara —según las otras tradiciones, el arrancarla del jardín— indicó a Jetró que Moisés era el futuro liberador de Israel, y le decidió a darle a Séfora como su esposa (en preferencia a otros pretendientes). Según otras tradiciones, Moisés había estado encarcelado durante muchos años, y fue servido y cuidado por Séfora, que le amaba. Se puede añadir que, según una tradición muy antigua, la vara de Aarón fue una de las cosas creadas en la víspera del primer sábado (Siphré, ed. Friedmann, p. 147 *a*, última línea).

4. A propósito hemos omitido toda referencia a la relación entre Elías y el «segundo» Mesías, el hijo de Efraín, debido a que la línea de tradición pertenece a un período posterior al de Cristo.

5. Las ideas de los Apócrifos sobre la misión de Elías se pueden colegir de Ecclus. xlviii. 1-12. Algunas noticias talmúdicas adicionales sobre Elías se hallan al final del Apéndice IX.

Éste es un sumario de la tradición antigua judía sobre Elías como el precursor del Mesías. Comparándola con la descripción que da el Nuevo Testamento de Juan el Bautista, por lo menos se tendrá que admitir que, sea cual sea la fuente del bosquejo de su actividad y misión, no puede en modo alguno haber sido el ideal de la antigua Sinagoga, ni tampoco las ideas corrientes populares judaicas. Y, realmente, ¿podría haber más contraste entre el precursor judío del Mesías y el precursor que hallamos en el Nuevo Testamento?

La *Sepher Eliyahu* (Apocalipsis de Elías), publicada en Jellinek Beth ha-Midr., part. ii., pp. 65-68, no añade nada a nuestro conocimiento. Dice ser una revelación por el ángel Miguel a Elías sobre el final y los últimos días, al término de la cuarta monarquía. Es, simplemente, un relato apocalíptico de los sucesos de aquellos días, y no puede dársele lugar aquí. A propósito he omitido la historia abominable sobre Elías que se halla en Yoma 19 *b*, últimas líneas.

APÉNDICE IX

Lista de los pasajes del Antiguo Testamento aplicados mesiánicamente en los escritos antiguos rabínicos

(Vol. I, Libro II, cap. V)

La lista que sigue contiene los pasajes del Antiguo Testamento aplicados al Mesías o a los tiempos mesiánicos en los escritos judíos más antiguos. Contiene en conjunto 456, distribuidos de esta forma: 75 del Pentateuco, 243 de los Profetas, y 138 de los Hagiógrafos, y van apoyados por más de 558 citas separadas de los escritos rabínicos. A pesar de todo nuestro cuidado y labor, no podemos afirmar que la lista sea completa, aunque esperamos que no ha sido omitido ningún pasaje importante. Las referencias rabínicas podrían haberse aumentado considerablemente, pero nos ha parecido inútil citar la misma aplicación de un pasaje en muchos libros diferentes. De modo similar, por falta de espacio, sólo se han traducido en extenso las citas rabínicas más importantes. Las obras rabínicas de las cuales se han hecho las citas son: los *Targumim,* los dos *Talmuds*, las *Midrashim más antiguas*, pero no han sido incluidos ni el *Zohar* (por estar en disputa la fecha de su composición), ni ningún otro libro cabalístico, ni las recientes Midrashim, ni los rabinos recientes. Sin embargo, con frecuencia he citado

de la obra bien conocida *Yalkut*, porque, aunque de fecha relativamente reciente, es, como su nombre implica, una colección y selección de más de cincuenta escritos antiguos y acreditados, y presenta pasajes que no son accesibles desde otros puntos. Y lo he utilizado porque me he visto forzado a la conclusión de que incluso las *Midrashim* preservadas han sido de vez en cuando manipuladas con propósitos de controversia. He citado de la mejor edición del *Yalkut* (Frankfort a.M., 1687), pero en el caso de las otras Midrashim me he visto obligado a contentarme con impresiones más recientes que poseo, en vez de ir a las ediciones más antiguas y caras. Al citar de las Midrashim, me he referido no sólo a la Parashah, sino especialmente al folio, la página y, con frecuencia, incluso las líneas. Finalmente, sólo me falta reconocer, en general, que, en cuanto me ha sido posible, me he aprovechado de las labores de mis predecesores, especialmente las de Schöttgen. No obstante, incluso siendo así, en un sentido puedo reclamar que estas referencias también son el resultado de mis propias labores, puesto que no he usado simplemente las citas sin compararlas con las obras de las que se sacan, en cuyo proceso hubo necesidad de rechazar no pocos pasajes. Y si algún estudioso llega a una conclusión diferente de la mía con respecto a algún pasaje citado, puedo asegurarle por lo menos que el mío es el resultado del estudio más cuidadoso y sincero a que pude llegar con respecto a cada uno de los pasajes. Con estas notas preliminares doy a continuación la lista de pasajes del Antiguo Testamento aplicados mesiánicamente en los antiguos escritos rabínicos.

En *Génesis 1:2*, la expresión «Espíritu de Dios» es explicada del «Espíritu del Rey Mesías», con referencia a *Isaías 11:2*, y «el movimiento de la superficie de las aguas», respecto al «arrepentimiento», según *Lamentaciones 2:19*. Así en Ber. R. 2 y, con respecto al primer punto, también en Ber. R. 8, en Vayyik. R. 14 y en otros lugares.

Génesis 2:4: «Estas son las genealogías —תולדות— de los cielos y de la tierra», tomado en relación con *Génesis 3:15* y *Rut 4:18*. Aquí notamos una de las interpretaciones mesiánicas más curiosas en Ber. R. 12 (ed. Vars., p. 24 *b*). Se nota que la palabra «genealogías» (תולדות) siempre está escrita en la Biblia sin la ו, que es el equivalente del número 6, excepto en Génesis 2:4 y en Rut 4:18. Esto, para indicar que después de Génesis 2:4 tuvo lugar la caída, en la cual Adán perdió ו —seis — cosas: su hermosa piel o tez (Job 14:20); vida (Génesis 3:19); su estatura (Génesis 3:8 —o bien 100, 200 o aun 900 codos de ella—); el fruto de la tierra; los frutos de los árboles (Génesis 3:17), y las luces celestiales. Hemos visto ahora por qué en Génesis 2:4 —esto es, previo a la Caída— la ו está todavía en תולדות, puesto que en aquel tiempo las seis cosas no se habían perdido. Pero la ו reaparece en

la palabra תולדות en Rut 4:18, porque estas seis cosas han de ser restauradas al hombre por «el hijo de Pharez», o el Mesías (compárese con cada una de estas seis cosas: Jueces 5:31 *b*; Isaías 68:22; Levítico 26:13; Zacarías 8:12; Isaías 30:26). Se añade que aunque —en conformidad con la traducción literal de Salmo 49:12 (en hebreo, v. 13) —el hombre no quedó sin caer una sola noche, con todo, por amor al sábado, las luces celestiales no fueron extinguidas hasta después de terminado el sábado. Cuando Adán vio la oscuridad —se añade—, se asustó en gran manera, diciendo: Quizás aquel de quien está escrito: «aplastará tu cabeza, y le herirás el talón», vendrá a molestarme y atacarme, y dijo: «Sin duda la oscuridad me cubrirá.» Este curioso extracto por lo menos muestra en qué contexto la Sinagoga aplicaba Génesis 3:15. Lo mismo ocurre, en lo básico, en Shem. R. 30.

Génesis 3:15. Este bien conocido pasaje es parafraseado, con referencia expresa al Mesías, en el Targum Pseudo-Jonatán y en el llamado Targum de Jerusalén. Schöttgen conjetura que la designación talmúdica de «talones del Mesías» (Sot. 49 *b*, línea 2 desde arriba) con referencia al próximo Advenimiento del Mesías en la descripción de las tribulaciones de aquellos días (comp. Mateo 10:35, 36) puede haber sido escogida parcialmente en vista a este pasaje.

Génesis 4:25. Las palabras usadas por Eva al nacer Set: «otra simiente», se dice que significan «simiente que viene de otro lugar», y se refiere al Mesías en Ber. R. 23 (ed. Vars., p. 45 *b*, líneas 8, 7 desde la base). La misma explicación ocurre dos veces en la Midrash sobre Rut 4:19 (en la genealogía de David, ed. Vars., p. 46 *b*), la segunda vez en conexión con Salmo 40:7 («en el rollo del libro está escrito de mí» —*bim'gillath sepher*—, y Rut pertenece a la clase מגלה).

En relación con *Génesis 5:1* se hace notar en Ber. R. 24 que el Rey Mesías no vendrá hasta que todas las almas predestinadas para ello hayan aparecido en cuerpos humanos en la tierra.

En *Génesis 8:11*, el Targum Pseudo-Jonatán nota que la hoja de olivo traída por la paloma fue sacada del monte del Mesías.

Génesis 9:27. La promesa de que Jafet residiría en las tiendas de Sem, es parafraseada en el Targum Pseudo-Jonatán con el significado de que sus descendientes pasarían a ser prosélitos y residirían en las escuelas de Sem, que parecen referirse a los tiempos mesiánicos.

En relación con *Génesis 14:1*, se nos recuerda en Ber. R. 42 que cuando veamos las naciones en guerra, podemos esperar la venida del Mesías.

La promesa de *Génesis 15:18* se espera que será cumplida finalmente en el tiempo del Mesías, en Ber. R. 44.

En relación con *Génesis 18:4, 5*, se hace notar (Ber. R. 48, ed. Vars.,

p. 87 *b*) que las palabras de Abraham a sus invitados angélicos iban a ser devueltas en bendición a los descendientes de Abraham, en el desierto, en la tierra de Canaán y en los últimos días mesiánicos. Refiriéndonos sólo a este último punto, las palabras «traed un poco de agua» se hacen paralelas con las «aguas vivas» de Zacarías 14:8; «lavaos los pies», con Isaías 4:4 (el lavamiento de la suciedad de las hijas de Sión); «descansad bajo el árbol», con Isaías 4:6; «habrá un tabernáculo para sombra durante el calor del día»; «Os traeré un bocado de pan», con la provisión del Salmo 72:16; «Habrá un puñado de trigo en la tierra», etc. Así, también, las palabras «Abraham corrió al rebaño» son hechas paralelas con Isaías 7:21 (lo cual es muy significativo que sea aplicado a los tiempos mesiánicos); y, finalmente, las palabras «se quedó a su lado», con Miqueas 2:13: «y un rey pasará delante de ellos». La misma interpretación ocurre en Bemid. R. 14 (ed. Vars., p. 55 *a*), y las referencias a los días mesiánicos son allí a Isaías 14:2; 30:25; 41:18; 4:4 y 4:6.

La última cláusula de *Génesis 19:32* es interpretada (Ber. R. 51, ed. Vars., p. 95 *a*) como que se refiere, al igual que las palabras de Eva sobre Set, al Mesías; el pecado de las hijas de Lot es explicado en base a que creían que toda la Humanidad había sido destruida en el juicio que había caído sobre Sodoma.

La promesa de *Génesis 22:18* se explica mesiánicamente en Bemid. R. 2 (ed. Vars., p. 5 *b*) en conexión con Números 2:32, donde se muestra de modo curioso en qué sentido Israel ha de ser como la arena del mar.

Génesis 33:1. La Midrash une esto con Isaías 66:7, y hace notar que, antes que hubiera nacido el primer opresor, ya había nacido el último Redentor.

En *Génesis 35:21*, el Targum Pseudo-Jonatán parafrasea «la torre de Eder» (en Belén) como el lugar en que sería revelado el Mesías.

Sobre *Génesis 38: 1, 2* hay un comentario notable, referente al Mesías, en Ber. R. 85.

Génesis 49:1. El Targum Pseudo-Jonatán hace notar que el fin para el que vendría el Mesías no fue revelado a Jacob. Una afirmación similar se halla en la Midrash en el pasaje (Ber. R. 98, ed. Vars., p. 173 *a*), en que se dice que Jacob y Daniel vieron el fin, y, sin embargo, que después fue escondido de ellos. El pasaje citado en el caso de Daniel es Daniel 12:4.

Génesis 49:9. La expresión «cachorro de león» se explica en Yalkut 160 (vol. i., p. 49 *c*) como del Mesías no menos de cinco veces, en tanto que el término «se encorvó» se refiere al Mesías en Ber. R. 98.

Génesis 49:10. Esta bien conocida predicción (sobre la cual, ver la interesante discusión en Raym. Martini, Pugio Fidei) se halla en Yalkut, u.s.,

aplicada al Mesías, con una cita del Salmo 2:9. La expresión «Shiloh» se aplica también al Mesías, con la adición curiosa de que en los últimos tiempos todas las naciones le llevarían dones. Lo mismo el Targum Onkelos, el Pseudo-Jonatán y el de Jerusalén, que Sanh. 98 *b*, la Midrash sobre el pasaje y la de Proverbios 19:21 y Lamentaciones 1:16, en que se escribe *shelo,* «de quien es», refieren la expresión «Shiloh», y, en realidad, todo el pasaje, al Mesías; la Midrash Ber. R. (99, ed. Vars., p. 178 *b*) con referencia especial a Isaías 11:10, en tanto que la promesa con referencia al pollino es puesta en relación con Zacarías 9:9; el cumplimiento de esta profecía es esperado junto con el de Ezequías 36:25 («Rociaré con agua limpia»). Otra notable afirmación ocurre en la Midrash sobre el pasaje (Ber. R. 98, ed. Vars., p. 174 *b*), que aplica el versículo a la venida de Aquel de quien está escrito, Zacarías 9:9. Entonces Él lavaría su vestido en el vino (Génesis 49:11), lo cual es explicado como que significa la enseñanza de la Ley a Israel; y sus vestidos en la sangre de las uvas, lo cual es explicado como significando que Él los hará retractar de sus errores. Uno de los rabinos, sin embargo, hace notar que Israel no había de ser enseñado por el Mesías Rey en aquellos últimos días, puesto que estaba escrito (Isaías 11:10): «a él buscarán los gentiles». Si fuera así, ¿por qué habría de venir el Mesías, y qué haría la congregación de Israel? Él va a redimir a Israel, y les dará treinta mandamientos, según Zacarías 11:12. El Targum Pseudo-Jonatán y el de Jerusalén también aplican el versículo 11 al Mesías. Realmente, esta interpretación era tan general, que, según la opinión popular, el ver una palmera en sueños era ver los días del Mesías (Berach. 57 *a*).

Génesis 49:12 se aplica también al Mesías en el Targum Pseudo-Jonatán y en el de Jerusalén. Ver, también, el versículo 18, aunque no en las palabras expresas.

En *Génesis 49:17*, última cláusula, en su conexión con el versículo 18, la Midrash (Ber. R. 98) ve una referencia a la decepción que sufre Jacob al confundir a Sansón con el Mesías.

En la profecía de Gad en *Génesis 49:19* hay una alusión a los días mesiánicos, pues Elías era de la tribu de Gad (Ber. R. 99, ed. Vars., p. 179 *a*). Sin embargo, hay en Ber. R. 71, hacia el final, una disputa sobre si era de la tribu de Gad o de la tribu de Benjamín, y al final aparece Elías y zanja la disputa de forma sumaria.

En *Génesis 50:10* la Midrash, al final de Ber. R., hace notar que como ellos habían llevado luto, así también en los días del Mesías, Dios haría que su luto se volviera en gozo, citando a Jeremías 31:13 e Isaías 51:3.

Éxodo 4:22 se refiere al Mesías en la Midrash de Salmo 2:7.

En *Éxodo 12:2*, «que sea el comienzo de meses», se hace notar en Shem.

R. 15 (ed. Vars., p. 24 *b*) que Dios haría diez cosas nuevas en los últimos días, y éstas se hallan marcadas en los siguientes pasajes: Isaías 60:19; Ezequiel 47:9; 47:12; Ezequiel 16:55; Isaías 54:11; Isaías 11:7; Oseas 2:20; Isaías 65:19; Isaías 25:8; Isaías 35:10. De modo similar en Números 12:1 tenemos, en Shem. R. 51, un paralelismo entre los tiempos del Antiguo Testamento y sus instituciones y las de los últimos tiempos, a las cuales se supone que se aplican Isaías 49:12 y 60:8.

En *Éxodo 12:42*, el Targum de Jerusalén hace notar que hay 4 noches notables: la de la creación, la del pacto con Abraham, la de la primera Pascua y la de la redención del mundo; y que como Moisés salió del desierto, así también el Mesías vendría de Roma.

Éxodo 15:1. Se hace notar en Mechilta (ed. Weiss, p. 41 *a*) que este canto sería adoptado en los días mesiánicos, sólo que con mucho más alcance, tal como se explica en Isaías 60:5; 58:8; 35:5, 6; Jeremías 31:13; y Salmo 126:2.

Éxodo 16:25 se aplica al Mesías, diciéndose que si Israel llegara a guardar un solo sábado según el mandamiento, el Mesías vendría inmediatamente (Jer. Taan. 64 *a*).

Éxodo 16:33. Este maná —se hace notar en Mechil., ed. Weiss, p. 59 *b*— iba a ser preservado para los días del Mesías. Isaías 30:15 se explica de modo similar en Jer. Taan. i. 1.

Éxodo 17:16 lo hace referir el Targum Pseudo-Jonatán a los tiempos del Mesías.

Éxodo 21:1. Shem. R. 30, ed. Vars., p. 44 *b*, 45 *a*, hace notar en la palabra «juicios» un número de cosas relacionadas con el juicio, mostrando que Balaam no podía haber deseado el advenimiento de la liberación futura (Números 24:17), puesto que había de perecer en él; pero que Israel debía adherirse a la gran esperanza mencionada en Génesis 49:18; Isaías 56:1; 59:16 y, especialmente, Zacarías 9:9, de la cual se propone una nueva versión.

Sobre *Éxodo 40:9, 11* hay en el Targum Pseudo-Jonatán una referencia clara al Rey Mesías, para el cual se había de usar el aceite de la unción.

La promesa (*Levítico 26:12)* se refiere también a los días últimos, o mesiánicos, en Yalkut 62 (vol. i., p. 17 *b*).

Levítico 26:13 es aplicado a los tiempos mesiánicos. Ver nuestros comentarios sobre Génesis 2:4.

La promesa de paz en la bendición aarónica de *Números 6:26* se refiere a la paz del reino de David, en conformidad con Isaías 9:7 (Siphré sobre Números par. 42, ed. Friedmann, p. 12 *b*).

Números 7:12. En relación con esto se hace notar que las seis bendicio-

nes que se perdieron en la Caída han de ser restauradas por el hijo de Naasón, esto es, el Mesías (Bem. R. 13, ed. Vars., p. 51 *a*).

En el Targum de Jerusalén sobre *Números 11:26*, la profecía de Eldad y Medad se supone que ha sido en relación con las guerras de los últimos días contra Jerusalén, y para la derrota de Gog y Magog por el Mesías.

En *Números 23:21* el término «Rey» es referido expresamente al Mesías en el Targum Pseudo-Jon. Así también *Números 24:7* en el Targum de Jerusalén.

En *Números 24:17* la predicción de Balaam sobre la estrella y el cetro se refiere al Mesías en el Targum Onkelos y el Targum Pseudo-Jonatán, así como en el Jer. Taan. iv. 8; Deb. R. 1; Midr. sobre Lamentaciones 2:2. De modo similar, los versículos 20 y 24 de esta profecía son adscritos en el Targum Pseudo-Jonatán al Mesías.

Números 27:16. En conexión con este versículo se hace notar que su Espíritu vale mucho más que todos los demás espíritus, según Isaías 11:1 (Yalkut, vol. i., p. 247 *a*).

Deuteronomio 1:8 se aplica a los días del Mesías en Siphré, 67 *a*.

En los comentarios de Tanchuma sobre *Deuteronomio 8:1* (ed. Vars., p. 104 *b*, 105 *a*) hay varias alusiones a los días mesiánicos.

*Deuteronomio 11:21*se aplica en Siphré, Par. 47 (ed. Friedm., p. 83 *a*) a los días del Mesías.

En *Deuteronomio 16:3* el relato de la liberación de Egipto se entiende que es llevado a los días del Mesías, en Siphré, Par. 130 (ed. Friedm., p. 101 *a*). Ver también Ber. i. 5.

En *Deuteronomio 19:8, 9* se hace notar, en Siphré sobre Deuteronomio, Par. 185 (ed. Friedm., p. 108 *b*), que como tres de estas ciudades estaban en territorio que Israel nunca poseyó, esto iba a cumplirse en los tiempos mesiánicos. Ver también Jer. Macc. ii. 7.

En Tanchuma sobre *Deuteronomio 20:10* (Par. 19, ed Vars., p. 114 *b*) la oferta de paz a una ciudad hostil se aplica a la acción futura del Mesías a los gentiles, en conformidad con Zacarías 9:10; Isaías 2:4 y Salmo 68:32, en tanto que la resistencia de una ciudad a la oferta de paz es comparada a la rebelión contra el Mesías, y el juicio consiguiente, según Isaías 11:4.

Deuteronomio 23:11 se aplica de modo típico al atardecer del tiempo, en que Dios iba a lavar la suciedad de las hijas de Sión (Isaías 4:4); y las palabras «cuando el sol se ponga», a cuando el Rey Mesías vendría (Tanchuma sobre Par. Ki Thetse 3, ed. Vars., p. 115 *b*).

Deuteronomio 25:19 y *Deuteronomio 30:4* se refieren en el Targum Pseudo-Jonatán a los tiempos mesiánicos. En el último pasaje se habla del recogimiento del Israel disperso que hace Elías, y de su vuelta acaudillados por el Mesías. Comp. también Bem. R., últimas tres líneas.

Sobre *Deuteronomio 32:7*, Siphré (Par. 210, ed. Friedm., p. 134 *a*) hace la hermosa observación de que todas las aflicciones de Israel habían de recordarles las cosas buenas y consoladoras que Dios les había prometido para el mundo futuro, y en relación con esto hay una referencia especial al tiempo del Mesías.

Sobre *Deuteronomio 32:30*, Siphré (p. 138 *a*) hace notar su cumplimiento en los días del Mesías.

Sobre *Deuteronomio 33:5*, el Targum de Jer. habla de un rey a quien las tribus de Israel van a obedecer, el cual, evidentemente, es el Rey Mesías.

Deuteronomio 33:17. Tanchuma sobre Génesis 1, Par. 1 (ed. Vars., p. 4 *a*) aplica esto al Mesías. También en Bemidb. R. 14.

Deuteronomio 33:12. La expresión «él cubrirá» se refiere a este mundo; «todo el día», a los días del Mesías; y «entre sus hombros morará», al mundo venidero (Sebach. 118 *b*).

Jueces 5:31: «los que te aman sean como el sol cuando nace en todo su fulgor», se aplica a los tiempos mesiánicos en Ber. R. 12. Ver nuestras notas sobre Génesis 2:4.

Sobre *Rut 2:14*: «Ven acá, come del pan», la Midr. R. Rut 5 (ed. Vars., p. 43 *a* y *b*) tiene una interpretación notable. Además de la aplicación de la palabra «come», como más allá del tiempo presente, a los días del Mesías, y de nuevo al mundo venidero, que ha de seguir a aquellos días, la Midrash aplica el conjunto místicamente al Mesías, a saber: «Ven acá», esto es, acércate al reino, «y come del pan», esto es, el pan de la realeza; «y moja el bocado en el vinagre»; esto son los sufrimientos, como está escrito en Isaías 53:5: «Mas él, herido fue por nuestras transgresiones.» «Y ella se sentó junto a los segadores», porque su reino sería en el futuro puesto junto al suyo, durante un tiempo breve, según Zacarías 14:2; «y él le dio del potaje», porque Él va a restaurarle a Él, según Isaías 11:4. El rab. Berachiah, en nombre del rab. Leví, añade que el segundo Redentor sería como el primero. Como el primer Redentor (Moisés) apareció, y desapareció, y volvió a aparecer a los tres meses, así también el segundo Redentor aparecería, y desaparecería, y volvería a ser manifestado, Daniel 12: 11, 12, siendo puesto en relación con ello. Compárese Midr. sobre Cantares 2:9; Pesik. 49 *a, b*. También las palabras «comió hasta que se sació, y le sobró» se interpretaron en Shabb. 113 *b*: comió —en este mundo—, y se sació —en los días del Mesías—, y le sobró —para el mundo venidero—.

Además, el Targum sobre *Rut 1:1* habla del Mesías; y de nuevo en *Rut 3:15* parafrasea seis medidas de cebada como refiriéndose a seis justos, de los cuales, el último era el Mesías, y cada cual tenía que poseer seis bendiciones especiales.

Rut 4:18. El Mesías es llamado «el hijo de Pharez», el que restaura lo que la Humanidad había perdido por la caída de Adán. Ver nuestros comentarios sobre Génesis 2:4.

La interpretación mesiánica de *Rut 4:20* ya se ha dado bajo Génesis 4:25.

1º Samuel 2:10. La última cláusula de esta promesa la entiende el Targum (y también algunas Midrashim) como aplicada al Reino del Mesías.

2º Samuel 22:28. En un pasaje talmúdico (Sanh. 98 *a*, línea 19 y ss. desde el fondo) que contiene muchas referencias a la venida del Mesías, se predice su advenimiento en conexión con este pasaje.

2º Samuel 23:1 es aplicado por el Targum a la profecía de David referente a los tiempos mesiánicos.

2º Samuel 23:3. El «gobernar en el temor de Dios» se refiere en el Targum a la aparición futura del Mesías.

En *2º Samuel 23:4* la luz matutina al salir el sol es explicada en la Midrash en el pasaje (Par. 29, ed. Lemberg, p. 56 *b*, líneas 7-9 desde arriba) como que se aplica a la aparición del Mesías.

La expresión de *1º Reyes 4:33*, que Salomón aplica a los árboles, se refiere en el Targum a su profecía referente a reyes que habían de reinar en este tiempo y en el del Mesías.

En el nombre «Ananí», en *1º Crónicas 3:24*, el Targum hace notar que es el Mesías, y la interpretación es que la palabra Ananí está relacionada con la palabra escrita de modo similar (no puntuada) en Daniel 7:13, y allí traducida como «nubes», de la cual se da la explicación en Tanchuma (Par. Toledoth 14, p. 37 *b*).

El *Salmo 2*, como se puede esperar, es tratado como lleno de referencias mesiánicas. Para empezar, *Salmo 2:1* se aplica a las guerras de Gog y Magog en el Talmud (Berach. 7 *b* y Abhod. Zarah 3 *b*), y también en la Midrash sobre Salmo 2. De modo similar, el versículo es aplicado al Mesías en Abhod. Zarah, u.s., en la Midrash sobre Salmo 92:11 (ed. Vars., p. 70, lín. 8 desde arriba); en Pirqé del rab. Eliez. c. 28 (ed. Lemberg., p. 33 *b*, línea 9 desde arriba). En Yalkut (vol. ii., par. 620, p. 90 *a*, línea 12 desde abajo) tenemos el siguiente símil notable en las palabras «contra Dios, y su Mesías», haciendo a los que lo dicen semejantes a un ladrón que se halla desafiante tras el palacio de un rey, y dice que si halla al hijo del rey, echará mano de él y lo crucificará, y le matará con una muerte cruel. Pero el Espíritu Santo se burla de él: «El que está sentado en los cielos se reirá.» En el mismo versículo la Midrash sobre Salmo 2 tiene una expresión curiosa, cuya intención es mostrar que cada uno que se levanta contra Dios y su pueblo, piensa que es más sabio que el que le precedió. Si Caín había matado a su hermano en tanto que su padre estaba vivo, olvidándose que habría otros

hijos, Esaú se propuso esperar hasta la muerte de su padre. Faraón, de nuevo, culpó a Esaú por su locura en olvidar que, entretanto, Jacob tendría hijos, y por ello se propuso matar a todos los hijos varones, mientras que Amán, ridiculizando la locura del Farón al olvidar que había hijas, se propuso él mismo destruir a todo el pueblo; y a su vez, Gog y Magog, ridiculizando la cortedad de visión de todos los que les habían precedido, al tomar consejo contra Israel en tanto que tenía un defensor en el cielo, decidió primero atacar a su Defensor celestial y luego a Israel. A lo cual se aplican las palabras «contra el Señor, y contra su ungido».

Pero volvamos a nuestras citas. *Salmo 2:4* es aplicado mesiánicamente en el Talmud (Abhod. Z., u.s.). *Salmo 2:6* es aplicado al Mesías en la Midrash sobre 1º Samuel 16:1 (Par. 19, ed. Lemberg, p. 45 *a* y *b*), donde se dice que de las tres medidas de sufrimientos una va al Rey Mesías, del cual está escrito (Isaías 53): «Él fue herido por nuestras transgresiones». Dicen al Rey Mesías: ¿Dónde procuras Tú residir? Él responde: ¿Es esta pregunta también necesaria? En Sión, mi santo monte (Salmo 2:6). (Comp. también Yalkut ii., p. 53 *c*.)

Salmo 2:7 se cita como mesiánico en el Talmud entre un número de otras citas mesiánicas (Sukk. 52 *a).* Hay un pasaje muy notable en la Midrash sobre el Salmo 2:7 (ed. Vars., p. 5 *a*), en que en una visión profética se indica claramente lo que parece la unidad de Israel y su Mesías. Siguiendo el «decreto» a través de la Ley, los Profetas y los Hagiógrafos, el primer pasaje citado es Éxodo 4:22: «Israel es mi primogénito»; el segundo, de los Profetas, Isaías 52:13: «He aquí mi siervo obrará con prudencia»; e Isaías 42:1: «He aquí mi siervo, yo le sostendré»; el tercero, de los Hagiógrafos, Salmo 90:1: «El Señor dijo a mi Señor»; y además Salmo 2:7: «He aquí, uno como el Hijo del Hombre vino con las nubes del cielo.» Cinco líneas más abajo, la misma Midrash, en referencia a las palabras «Tú eres mi siervo», observa que, cuando esta hora haya llegado, Dios hablará para hacer un nuevo pacto, y dirá: «Hoy te he engendrado», ésta es la hora en que has pasado a ser mi Hijo.

El *Salmo 2:8* se aplica, en Ber. R. 44 (ed. Vars., p. 80 *a*) y en la Midrash sobre el pasaje, al Mesías, con la nota curiosa de que había tres a quienes se dijo «Pídeme»: Salomón, Acaz y el Mesías. En el Talmud (Sukk. 52 *a*) el mismo pasaje se aplica de modo muy curioso, sugiriéndose que cuando el Mesías el Hijo de David vio que se daba muerte al Mesías el hijo de José, dijo al Todopoderoso: No busco nada de Ti excepto la vida. A lo cual se le dio la respuesta: Vida antes que hayas hablado, como David tu padre la profetizó de ti (Salmo 21:4).

El *Salmo 2:9* se comenta en nuestras notas sobre el Salmo 120.

El *Salmo 16:5* se discute en Ber. R. 88 en relación con la copa que el copero de Faraón vio en su sueño. A partir de esto la Midrash sigue hablando de cuatro copas designadas para la noche de Pascua, y explica su significado de varias formas, entre otras, contrastando las cuatro copas de furor, que Dios haría beber a las naciones, con las cuatro copas de salvación que Él daría a Israel en los últimos días, a saber: Salmo 16:5; Salmo 116:13; Salmo 23:5. La expresión —Salmo 116:13— «la copa de salvaciones» en el original, se explica como implicando una para los días del Mesías, y la otra para los días de Gog.

En el *versículo 9*, la Midrash sobre el pasaje dice: «Mi gloria se gozará en el Rey Mesías, el cual, en el futuro, vendrá de mí, como está escrito en Isaías 4:5: "sobre toda gloria habrá un dosel".» Y la Midrash sigue: «mi carne también morará en seguridad», es decir, después de la muerte, para enseñarnos que la corrupción y el gusano no regirán sobre ella.

Salmo 18:31 (en el hebreo, v. 32). El Targum explica esto en referencia a las obras y milagros del Mesías.

Salmo 18:50 se refiere, en el Talmud de Jer. (Ber. ii. 4, p. *5 a*, línea 11 desde arriba) y en la Midr. sobre Lamentaciones 1:16, al Mesías, con este comentario curioso, que implica duda respecto a si está vivo o muerto: «El Rey Mesías, tanto si pertenece al mundo de los vivos como de los muertos, su nombre ha de ser David, según el *Salmo 18:50*.»

Salmo 21:1 (2 en el hebreo). El Targum explica que el Rey de que se habla aquí es el Rey Mesías. La Midrash sobre el pasaje le identifica con Isaías 11:10, a lo cual el rab. Chanina añade que el objeto del Mesías es dar ciertos mandamientos a los gentiles (no a Israel, que ha de aprender de Dios mismo), según el pasaje citado en Isaías, añadiendo que las palabras «su reposo será glorioso» significan que Dios dará al Rey Mesías gloria de arriba, como está dicho: «En tu fuerza se regocijará el rey», fuerza que es explicada un poco más allá como el Reino (ed. Vars., p. 30 *a* y *b*).

El *versículo 3* es aplicado mesiánicamente en la Midrash.

El *Salmo 21:3* (4 en el hebreo). Sólo unas pocas líneas más abajo, en la misma Midrash, entre notables aplicaciones mesiánicas, hay la de este versículo al Mesías, en que también las expresiones «Jehová es un varón de guerra» y «Jehová Zidkenu» son aplicadas al Mesías.[1] Compárese también Shemoth R. 8, donde se hace notar que Dios va a coronarle con su propia corona.

El *versículo 4* es aplicado mesiánicamente en Sukk. 52 *a*.

1. En este pasaje parece hallarse también la idea de una conexión orgánica entre Israel y el Mesías.

Salmo 21:5 (6 en el hebreo). La primera cláusula de este versículo en Yalkut sobre Números 27:20 (vol. i., p. 248 *a*, línea 10 desde abajo) la aplica a la gloria del Rey Mesías, citando inmediatamente la segunda cláusula como prueba de su aplicación mesiánica. Esto se hace también en la Midrash sobre el pasaje. Pero quizás una de las aplicaciones más notables se halla en Bemidbar R. 15, p. 63 *b*, donde el pasaje se aplica al Mesías.

Finalmente, en el *Salmo 21:7* (8 en el hebreo), la expresión «rey» la aplica el Targum al Mesías.

En conjunto, pues, puede notarse que el Salmo 21 es considerado del todo mesiánico.

Sobre el *Salmo 22:7* (8 en el hebreo) aparece un notable comentario en Yalkut sobre Isaías 60, aplicando este pasaje al Mesías (el segundo, o hijo de Efraín), y usando casi las mismas palabras con que los evangelistas describen el comportamiento burlón de los judíos en la cruz.

Salmo 22:15 (16 en el hebreo). Hay una aplicación notable similar al Mesías de este versículo en el Yalkut.

La promesa del *Salmo 23:5* es referida en Bemid. R. a la preparación de la gran fiesta ante Israel en los últimos días.

Salmo 31:19 (20 en el hebreo) se aplica en la Midrash a la recompensa que en los últimos días se reservará para Israel a causa de su fidelidad. También en Pesiqta, p. 149 *b*, al gozo de Israel en la presencia del Mesías.

La expresión en *Salmo 36:9*: «En tu luz veremos luz», se aplica al Mesías en Yalkut sobre Isaías 60 (vol. ii., p. 56 *c*, línea 22 desde la base).

La aplicación del *Salmo 40:7* al Mesías ya se ha hecho notar en nuestros comentarios sobre Génesis 4:25.

El *Salmo 45* es completamente considerado como mesiánico. Para empezar, el Targum traduce el versículo 2 (3 en el hebreo): «Tu hermosura, oh rey Mesías, es mayor que la de los hijos de los hombres.»

El *versículo 3* (4 en el hebreo) es aplicado en el Talmud (Shabb 63 *a*) al Mesías, aunque a continuación se dan otras interpretaciones a este versículo.

La aplicación del *versículo 6* (7 en el hebreo) al Mesías en una copia manuscrita del Targum ha sido comentada en otra parte de este libro, en tanto que las palabras «Tu trono es para siempre» son puestas en relación con la promesa de que el cetro no se apartaría de Judá, en Ber. R. 99, ed. Vars., p. 178 *b*, línea 9 desde abajo.

La Midrash sobre el Salmo trata exclusivamente de la inscripción (de la cual se han hecho varias interpretaciones) con las palabras iniciales del Salmo y con las palabras (v. 16): «En lugar de tus padres serán tus hijos», pero al mismo tiempo indica claramente que el Salmo se aplica a los días últimos o mesiánicos.

Sobre el *Salmo 50:2*, Siphré (p. 143 *a*) hace notar que Dios aparecerá cuatro veces, y la última en los días del Rey Mesías.

Salmo 60:7. Bemidbar R. sobre Números 7:48, Parash. 14 (ed. Vars., p. 54 *a*) contiene algunas discusiones haggádicas muy curiosas sobre este versículo. Pero también menciona la opinión de su referencia al Mesías.

Salmo 61:6 (7 en el hebreo). «Añadirás días a los días del rey» es traducido por el Targum: «Añadirás días a los días del Rey Mesías.» Hay una glosa curiosa sobre esto en Pirqé del rab. Eliez. c. 19 (ed. Lemberg, p. 24 *b*), en que Adán se dice que quitó 70 años suyos y los añadió a los del rey David. Según otra tradición, esto explica por qué Adán vivió 930 años, esto es, 70 menos que los 1.000 que constituyen un día delante de Dios, y que así la amenaza «En el día que comieres de ella, morirás» se había cumplido literalmente.

Salmo 61:8 (9 en el hebreo). La expresión «para que pueda cumplir mis votos» se aplica en el Targum al día en que el Mesías es ungido Rey.

Salmo 68:31 (32 en el hebreo). Sobre las palabras «Príncipes vendrán de Egipto» hay un comentario muy notable en el Talmud (Pes. 118 *b*) y en Shemoth R. sobre Éxodo 26:15 y ss. (ed. Vars., p. 50 *b*), en que se nos dice que en los últimos días todas las naciones traerán dones al Rey Mesías, empezando por Egipto. «Y para que no se diga que Él (el Mesías) no los acepta de ellos, el Santo dice al Mesías: Acepta de su hospitalidad generosa», o como podría traducirse: «Acéptalos de ellos, ellos han dado una hospitalidad generosa a mi hijo».

Salmo 72. Este salmo era considerado por la antigua Sinagoga como completamente mesiánico, según lo indica el hecho de que el Targum traduce su primer versículo: «Da la sentencia de tu juicio al Rey Mesías, y tu justicia al Hijo de David el Rey», que hace eco de la Midrash sobre el pasaje (ed. Vars., p. 55 *b*), que lo aplica de modo explícito al Mesías, con referencia a Isaías 11:1. De modo similar, el Talmud aplica el *versículo 16* a los tiempos mesiánicos (en un pasaje hiperbólico, Shabb. 30 *b*, línea 4 desde abajo). La última cláusula del versículo 16 es aplicada al Mesías que envía maná, como Moisés, en Keth. 111 *b*, línea 21 desde arriba, y también en la Midr. sobre Eclesiastés 1:9.

Versículo 17. En Sanh. 98 *b*; Pes. 54 *a*; Ned. 39 *b* se discuten los distintos nombres del Mesías, y también en Ber. R. 1; en Midr. sobre Lamentaciones 1:16 y en Pirqé del rab. Eliez. c. 3. En uno de éstos se afirma que es Jinnon, según el Salmo 72:17.

El *versículo 8* se aplica en el Pirqé del rab. El. c. 11 al Mesías. Yalkut (vol. ii.) sobre Isaías 55:8 (p. 54 *c*) habla del «otro Redentor» como el Mesías, aplicándole el Salmo 72:8.

Al comentar sobre el encuentro de Jacob y Esaú, la Midr. Ber. R. (78, ed. Vars., p. 141 *b*) hace notar que todos los presentes que Jacob dio a Esaú las naciones del mundo los devolverían al Rey Mesías —demostrándolo con una referencia al Salmo 72:10—, en tanto que en Midrash Bemidbar R. 13 se hace notar que como las naciones trajeron presentes a Salomón, también los llevarían al Rey Mesías.

En el mismo lugar, un poco más arriba, Salomón y el Mesías son comparados en su reinado sobre todo el mundo, y el pasaje de prueba es, entre otros, *Salmo 72:8; Daniel 7:13* y *2:35*.

De la aplicación al Mesías del *versículo 16* ya hemos hablado, así como de la del *versículo 17*.

Salmo 80:17 (en el hebreo 18). El Targum parafrasea «el Hijo del Hombre» por «Rey Mesías».

Salmo 89:22-25 (23-26 en el hebreo). En Yalkut sobre Isaías 60:1 (vol. ii., p. 56 *c*) se refiere esta promesa a la liberación futura de Israel por el Mesías.

Además, el *versículo 27* (28 en el hebreo) se aplica en Shemoth R. 19, hacia el fin, al Mesías, haciendo especial referencia a Éxodo 4:22: «Israel es mi primogénito».

Versículo 51 (52 en el hebreo). Hay un notable comentario sobre esto en la Midrash en la inscripción del Salmo 18 (ed. Vars., p. 24 *a*, línea 2 desde abajo), en que se establece que como Israel y David no cantaron hasta la hora de persecución y reproche, así también cuando venga el Mesías —«pronto, en nuestros días»— el canto no será levantado hasta que el Mesías sea reprobado, según el Salmo 89:52 (51 en el hebreo), y hasta que caerán delante de Él los idólatras malvados a que se refiere Daniel 2:42, y los cuatro reinos a que se refiere Zacarías 14:2. En esta hora se levantará el canto, como está escrito en el Salmo 98:1.

En la Midr. sobre Cantares 2:13 se dice: «Si ves una generación después de otra blasfemando, espera los pies del Rey Mesías, como está escrito», *Salmo 89:53*.

Salmo 90:15. La Midr. (ed. Vars., p. 67 *b*) dice: «Los días en que nos has afligido», esto es, los días del Mesías. Acerca de lo cual sigue una discusión sobre la longitud de los días del Mesías. El rab. Eliezer sostiene que son 1.000 años, citando las palabras «como ayer», un día siendo 1.000 años. El rab. Josué dice que son 2.000 años, las palabras «los días», implicando que había dos días. El rab. Berachach sostiene que eran 600 años, apelando a Isaías 65:22, porque la raíz del árbol perece en la tierra a los 600 años. El rab. José cree que hay 60 años, según el Salmo 72:5, e interpreta las palabras «a través de todas las generaciones» (*dor dorim*)

como: Dor = 20 años; Dorim = 40 años; 20 + 40 = 60 años. El rab. Akiba dice: 40 años, según los años del desierto. Los rabinos dicen 354 años, según los días del mes lunar. El rab. Abahu cree 7.000 años, contando el siete según los días del esposo.

Sobre el *Salmo 90* la Midrash concluye sacando un contraste entre el Templo que edificaron los hombres, y que fue destruido, y el Templo de los últimos días —o sea los mesiánicos— que será edificado por Dios, y que no va a ser destruido.

El *Salmo 92, versículos 8, 11* y *13* (7, 10 y 12 en nuestras versiones), son interpretados mesiánicamente en Pirqé del rab. El. c. 19. En la Midrash sobre el *versículo 13* (12 en n. vers.), entre otras hermosas aplicaciones de la figura del salmo hay la aplicación al Mesías el Hijo de David. La nota de la Midrash sobre la expresión «como el cedro del Líbano» como aplicada a Israel es muy hermosa, asemejándole al cedro, que, aunque empujado y doblado por todos los vientos del cielo, éstos no pueden descuajarlo de su lugar.

Salmo 95:7, cláusula final. En Shem. R. 25 y en la Midrash sobre Cantares 5:2 (ed. Vars., p. 26 *a*) se hace notar que si Israel hiciera penitencia sólo un día (o bien observara propiamente un solo sábado) vendría inmediatamente el Mesías el Hijo de David. [Todo el pasaje del cual se toma esta referencia es en extremo interesante. Introduce a Dios como diciendo a Israel: Hijo mío, ábreme una puerta de penitencia sólo tan pequeña como el ojo de una aguja, y yo abriré en ti puertas bastante anchas para que puedan pasar carruajes por ellas. Es casi una contrapartida de las palabras del Salvador (Apocalipsis 3:20): «Yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él.»] De modo sustancial se toma el mismo punto de vista en Sanh. 98 *a*, en que se describen las muestras de la venida del Mesías, y también en Jer. Taan. 64 *a*.

Salmo 102:16 (17 en el hebreo) se aplica en Bereshith R. 56 (ed. Vars., p. 104 *b*) a los tiempos mesiánicos.

Salmo 106:44. Aquí hay en la Midrash una larga discusión mesiánica, estableciendo cinco bases sobre las cuales será redimido Israel: por las aflicciones de Israel, por la oración, por los méritos de los patriarcas, por el arrepentimiento hacia Dios, y en el tiempo del «fin».

El *Salmo 110* es todo él aplicado al Mesías. Para empezar, lo subraya, evidentemente, la versión targumizada del *versículo 4*. De modo similar se presenta en la Midr. sobre Salmo 2 (aunque en éste la aplicación principal es a Abraham). Pero en la Midrash sobre el Salmo 18:36 (35 en n. vers.) el *Salmo 110, versículo 1*: «Siéntate a mi diestra», es aplicado específicamente al Mesías, en tanto que de Abraham se dice que está sentado a la izquierda.

Versículo 2: «La vara de tu fortaleza». En una interpretación mística muy curiosa de las promesas que Tamar tenía de Judá, hechas por el Espíritu Santo, el sello es interpretado como significativo del reino, el brazalete del Sanedrín, y el cayado del Rey Mesías, con referencia especial a Isaías 11 y *Salmo 110:2* (Beresh. R. 85, ed. Vars., p. 153 *a*). De modo similar en Bemid. R. 18, última línea, la vara de Aarón, que se dice que había estado en las manos de cada rey hasta que fue destruido el Templo, y desde entonces había estado escondida, ha de ser restaurada al Rey Mesías, según este versículo; y en Yalkut sobre este Salmo (vol. ii., Par. 869, p. 124 *c*) esta vara se supone que era la misma con la que Jacob había cruzado el Jordán, y la de Judá, y de Moisés, y de Aarón, y la misma que tenía David en la mano cuando mató a Goliat, siendo también la misma que será restaurada al Mesías.

El *versículo 7* se aplica, asimismo, en Yalkut (u.s., col. *d*) a los tiempos mesiánicos, cuando fluirán ríos de sangre de los malvados, y las aves del cielo beberán de ella.

El *Salmo 116:9* se supone, en Ber. R. 96, que indica que los muertos de Palestina volverán a vivir en los días del Mesías.

El *Salmo 116:13* ya ha sido comentado antes.

Sobre el *Salmo 119:33*, hace notar la Midrash que había tres que habían pedido sabiduría a Dios: David, Salomón y el Rey Mesías; el último según Salmo 72:1.

El *Salmo 120:7* se aplica al Mesías en la Midrash (p. 91 *a*, ed. Vars.), cuya primera cláusula es puesta en relación con Isaías 57:19, con referencia a los tratos del Mesías con los gentiles, y se describe la resistencia en la segunda cláusula, y el resultado en el Salmo 2:9.

El *Salmo 121:1* se aplica en Tanchuma (Par. Toledoth 14, ed. Vars., p. 37 *b*. Ver, también, Yalkut, vol. ii., 878, p. 127 *c*) al Mesías, con referencia especial a Zacarías 4:7 e Isaías 52:7.

Salmo 126:2. En Tanchuma sobre Éxodo 15:1 (ed. Vars., p. 87 *a*) este versículo es aplicado a los tiempos mesiánicos en una descripción extática, en la cual se agrupan Isaías 60:5; Isaías 58:8; Isaías 35:5, 6; Jeremías 31:13 y *Salmo 126:2*, todos ellos aplicados a estos últimos días.

La promesa en *Salmo 132:18* es aplicada en Pirqé del rab. El. c. 28 a los tiempos mesiánicos, y en el *versículo 14* en Ber. R. 56.

Lo mismo en *Salmo 133:3* en Ber. R. 65 (p. 122 *a*), líneas finales.

Las palabras en el *Salmo 142:5* son aplicadas en Ber. R. 74 a la resurrección de Israel en Palestina en los días del Mesías.

Las palabras «Cuando tú despiertas» en *Proverbios 6:22* son aplicadas mesiánicamente en Siphré sobre Deuteronomio (ed. Friedmann, p. 74 *b*).

En Midr. sobre *Eclesiastés 1:9* se muestra en detalle que el Mesías va a repetir todos los milagros del pasado.

La última cláusula de Eclesiastés 1:11 se aplica a los días del Mesías en el Targum.

Eclesiastés 7:24 es parafraseado así en el Targum: «He aquí, lejos está de los hijos de los hombres el que puedan conocer lo que fue hecho desde el comienzo del mundo, pero el día de la muerte es un misterio —y el día en que vendrá el Rey Mesías, ¿quién puede averiguarlo con su sabiduría?»

En la Midr. sobre *Eclesiastés 11:8* se hace notar que, por muchos años que estudie el hombre, sus conocimientos serán vacíos ante la enseñanza del Mesías. En la Midr. sobre *Eclesiastés 12:1* se hace notar que los días malos son los de los dolores del Mesías.

Cantares. Aquí tenemos, primero, el pasaje talmúdico (Sheb. 35 *b*) en que se establece el principio de que, siempre que en todo este libro se nombra a Salomón, excepto en el capítulo 8:12, se aplica, no a Salomón, sino a Aquel que era su paz (aquí hay un juego entre estas palabras y el nombre Salomón).

El Targum hace esta adición a *Cantares 1:8*: «Serán nutridos en la cautividad, hasta el día en que les envíe el Rey Mesías, el cual los va a alimentar en sosiego.»

Así también en el *versículo 17* el Targum contrasta el Templo edificado por Salomón con el Templo superior que será edificado en los días del Mesías, en que las vigas serán hechas de los cedros del Paraíso.

Cantares 2:8, aunque aplicado por la mayoría de autoridades a Moisés, otros lo refieren al Mesías (Shir haShirim R., ed. Vars., p. 15 *a*, sobre la mitad; Pesiqta, ed. Buber, p. 47 *b*). *Cantares 2:9* es aplicado mesiánicamente en Pesiqta, ed. Buber, p. 49 *a* y *b*

Lo mismo se puede decir del *versículo 10*, en tanto que en relación con el *versículo 12* se cita Isaías 52:7, en una aplicación semejante.

En relación con el *versículo 13*, en la misma Midrash (p. 17 *a*), el rab. Chija bar Abba habla de algo importante que sucede hacia el final de los días del Mesías, a saber, que los malvados serán destruidos, citando respecto a ello a Isaías 4:3.

Cantares 3:11, «el día de tus esponsales». En Yalkut sobre el pasaje (vol. ii., p. 178 *d*) esto es explicado como: «el día del Mesías, porque el Santo, bendito sea su Nombre, es hecho semejante a un esposo; "como el esposo se regocija sobre la esposa"»; y «el día del regocijo de su corazón», como el día en que el Santuario es edificado otra vez, y es redimida Jerusalén.

Sobre *Cantares 4:5* el Targum introduce de nuevo el doble Mesías, el que es hijo de David y el que es hijo de Efraín.

Cantares 4:16. Según una opinión en la Midrash (p. 25 *b*, línea 13 desde

abajo), esto se aplica al Mesías, que viene del norte, y edifica el Templo, que está en el sur. Ver también R. 13, p. 48 *b*.

Sobre *Cantares 5:10*, Yalkut hace notar que Él es blanco para Israel y rojo para los gentiles, según Isaías 63:2.

Sobre *Cantares 6:10*, Yalkut (vol. ii., p. 184 *b*) tiene algunas observaciones hermosas, primero al comparar a Israel en el desierto, y los poderosos hechos que Dios hace allí, a la mañana; y luego añade que, según otro modo de ver, esta luz matutina es la redención del Mesías: Porque, como cuando se levanta la aurora, la oscuridad huye de ella, así la oscuridad caerá de los reinos de este mundo cuando venga el Mesías. Y, con todo, además, cuando el sol y la luna aparecen, así también el Reino del Mesías también aparece —y sigue haciendo más ilustraciones.

Cantares 7:6. La Midrash comenta así sobre ello (entre otras explicaciones): ¡Qué hermoso será el mundo venidero, qué agradables los días del Mesías!

En *Cantares 7:13* el Targum dice: «Cuando Dios se complazca en librar a su pueblo de la cautividad, entonces se dirá al Mesías: El tiempo de la cautividad ha pasado, y el mérito del justo será dulce delante de mí como el olor del bálsamo.»

De modo similar, en *Cantares 8:1* el Targum dice: «Y en aquel tiempo el Rey Mesías será revelado a la congregación de Israel, y los hijos de Israel le dirán: Ven y sé como un hermano para nosotros, y subamos a Jerusalén, y alimentémonos contigo del significado de la Ley, como un niño se alimenta del pecho de su madre.»

Sobre *Cantares 8:2* el Targum dice: «Te llevaré conmigo, oh Rey Mesías, y te haré subir a mi Templo; allí tú me enseñarás a temer delante del Señor y a andar en sus caminos. Allí celebraremos la fiesta del leviatán, y beberemos vino añejo, que ha sido guardado en las uvas desde el día en que fue creado el mundo, y las granadas y los frutos que son preparados para los justos en el jardín del Edén.»

En el *versículo 4* el Targum dice: «El Rey Mesías dirá: Te conjuro, pueblo mío, casa de Israel; ¿por qué has de levantarte contra los gentiles, para ir en cautividad, y por qué has de rebelarte contra el poder de Gog y Magog? Espera un poco, hasta que estas naciones que subieron a luchar contra Jerusalén sean consumidas, y entonces el Señor del mundo te recordará, y se complacerá en ponerte en libertad.»

El *capítulo 8:11* se aplica mesiánicamente en el Talmud (Shebhu. 35 *b*), y así también el *versículo 12* en el Targum.

(Debe recordarse, sin embargo, que hay muchas otras referencias mesiánicas en los comentarios sobre los Cantares de Salomón.)

Isaías 1:25, 26 es explicado así en el Talmud (Sanh. 98 *a*): «El Hijo de David no vendrá hasta que todos los jueces y gobernantes en Israel hayan cesado.»

De modo similar, *Isaías 2:4* es interpretado mesiánicamente en Shabb. 63 *a*.

Isaías 4:2 lo aplica en el Targum de modo claro a los días del Mesías.

Isaías 4:4 ha sido ya comentado en nuestras notas sobre Génesis 18:4, 5, y de nuevo en Deuteronomio 23:11.

Los *versículos 5 y 6* son puestos en relación con el antiguo servicio contribuido por Israel de hacer el Tabernáculo en el desierto, y se hace notar que en los últimos días Dios va a volver a ellos, cubriéndolos con una nube de gloria. Esto, en Yalkut (vol. i., p. 99 *c*) y en la Midrash sobre el Salmo 13, como también en el Salmo 16:9.

Isaías 6:13 es referido en el Talmud (Keth. 112 *b*) a los tiempos mesiánicos.

La referencia de *Isaías 7:21* a los tiempos mesiánicos ya ha sido discutida en las notas sobre Génesis 18:7.

Isaías 8:14 es referido mesiánicamente en el Talmud (Sanh. 38 *a*).

Isaías 9:6 es aplicado de modo expreso al Mesías en el Targum, y hay un comentario muy curioso en Debarim R. 1 (ed. Vars., p. 4 *a*), en conexión con una discusión haggádica sobre Génesis 43:14, en que, por más que contenga mucha fantasía, hace una aplicación mesiánica de este pasaje, también en Bemidbar R. 11.

Versículo 7. «Del aumento de su gobierno y de su paz no habrá fin», se ha mencionado ya en nuestros comentarios sobre Números 6:26.

Isaías 10:27 es aplicado en el Targum a la destrucción de los gentiles ante el Mesías. *Isaías 10:34* se cita en la Midrash sobre Lamentaciones 1:16 como evidencia de que de alguna forma el nacimiento del Mesías será relacionado con la destrucción del Templo.

Isaías 11, como se puede comprender fácilmente, es interpretado mesiánicamente en los escritos judíos. Así, para empezar, en el Targum sobre los *versículos 1* y *6*, en el Talmud (Jer. Berach. 5 *a* y Sanh. 93 *b*) y en cierto número de pasajes en las Midrashim. Así, *versículo 1* en Bereshith R. 85 sobre Génesis 38:18, en que también se cita el Salmo 110:2, y en Ber. R. 99, ed. Vars., p. 178 *b*. En Yalkut (vol. i., p. 247 *d*, arriba del todo), en que se describe cómo Dios ha mostrado a Moisés todos los espíritus de los gobernantes y profetas de Israel, desde aquel tiempo en adelante hasta la Resurrección, se dice que todos ellos tenían un conocimiento y un espíritu, pero que el Mesías tenía un espíritu que era igual al de todos los demás puestos juntos, según *Isaías 11:1*.

Sobre el *versículo 2* ver nuestras notas en Génesis 1:2, en tanto que en Yalkut sobre Proverbios 3:19, 20 (vol. ii., p. 133 *a*) el versículo es citado en relación con los tiempos mesiánicos, cuando con sabiduría, entendimiento y conocimiento volverá a ser edificado de nuevo el Templo. Sobre este versículo ver también Pirq. del rab. El. 3.

Sobre *Isaías 11:3* el Talmud (Sanh. 93 *b*, líneas 21 y ss. desde arriba) tiene una explicación curiosa. Después de citar el cap. 11:2 como mesiánico, hace un juego sobre las palabras «de entendimiento rápido» u «olfato», como si quisiera sugerir que esta palabra והריחו tiene por objeto enseñarnos que Dios le ha cargado con los mandamientos y sufrimientos como *piedras de molino* (כריחיים). Inmediatamente después, de la expresión «No juzgará según las apariencias, ni decidirá por lo que sepa de oídas, sino que juzgará con justicia a los pobres, y decidirá con equidad en favor de los mansos de la tierra», se infiere que el Mesías conoce los pensamientos del corazón, y se añade que como Bar Kokhabh era incapaz de hacer esto, se le dio muerte.

El *versículo 4*: «herirá la tierra con la vara de su boca», es aplicado mesiánicamente en la Midrash sobre Salmo 2:2 y en la de Rut 2:14; también en Yalkut sobre Isaías 60.

El *versículo 7* ya ha sido comentado en relación con Éxodo 12:2.

Sobre el *versículo 10*, ver nuestros comentarios sobre Génesis 49:10 y Salmo 21:1.

El *versículo 11* es aplicado mesiánicamente en Yalkut (vol. i., p. 31 *b*, y vol. ii., p. 38 *a*), como también en la Midrash sobre Salmo 107:2.

El *versículo 12* es aplicado mesiánicamente en este curioso pasaje de la Midrash sobre Lamentaciones 1:2, en que se indica que como los hijos de Israel pecaron de א a ת, así Dios en los últimos días les confortará desde א a ת (es decir, a lo largo de todo el alfabeto); los pasajes de la Escritura apropiados son citados en cada caso.

La aplicación mesiánica de *Isaías 12:3* queda establecida por la práctica simbólica de derramar agua en la Fiesta de los Tabernáculos.

En relación con *Isaías 12:5*, la Midrash sobre *Salmo 118:23* primero habla de la maravilla de los egipcios cuando vieron el cambio en Israel desde la esclavitud a la gloria de su Éxodo, y luego añade que había la intención, por parte del Espíritu Santo, de que las palabras fueran aplicadas a las maravillas de los últimos días (ed. Vars., p. 85 *b*).

En cuanto a *Isaías 14:2*, ver nuestros comentarios sobre Génesis 18: 4, 5.

Isaías 14:29; 15:2; 16:1 y *16:5* son aplicados mesiánicamente en el Talmud.

Isaías 18:5 es aplicado de modo similar en el Talmud (Sanh. 98 *a*), e *Isaías 23:15* en Sanh 99 *a*.

Isaías 21:11, 12 es aplicado en Jer. Taan. 64 *a*, y en Shem. R. 18 a la manifestación del Mesías.

En *Isaías 23:8*, la Midr. sobre Eclesiastés 1:7 ve una referencia curiosa al retorno a la riqueza del mundo a Israel en los días mesiánicos.

Isaías 23:15 es aplicado mesiánicamente en el Talmud (Sanh. 99 *a*), en que la expresión «un rey» es explicada como refiriéndose al Mesías.

Isaías 24:23 es aplicado mesiánicamente en el curioso pasaje en Bemidbar R. citado bajo Génesis 22:18; también en Bemidbar R. 13 (ed. Vars., p. 51 *a*).

La notable promesa de Isaías *25:8* es aplicada a los tiempos del Mesías en el Talmud (Moed Q. 28 *b*), y en este comentario tan antiguo de Siphra (Yalkut i., p. 190 *d*, aplica el pasaje al mundo venidero). Pero la interpretación más notable es la que ocurre en relación con Isaías 60:1 (Yalkut ii., 56 *c*, línea 16 desde la base), en que el pasaje (*Isaías 25:8*), después de una increpación por parte de Satanás al Mesías, es aplicado al castigo en la Gehena de Satanás y de los gentiles. Ver, también, nuestros comentarios sobre Éxodo 12:2. En Debar. R. 2, *Isaías 25:8* es aplicado a la destrucción del *Jetser Ha-Ra* y a la abolición de la muerte en los días mesiánicos; en Shem. R. 30, al tiempo del Mesías.

Versículo 9. Tanchuma sobre Deuteronomio empieza con un relato de cómo Dios va a obrar otra vez todos los milagros que había mostrado en el desierto, en un sentido más pleno en los últimos días, y el pasaje final citado en esta sección es *Isaías 25:9* (Tanchuma sobre Deuteronomio, ed. Vars., p. 99 *a*, línea 5 desde abajo).

De *Isaías 26:19* hay una aplicación mesiánica en la Midrash sobre Eclesiastés 1:7.

Sobre *Isaías 27:10*, Shem. R. 1 y Tanchuma sobre Éxodo 2:5 (ed. Vars., p. 64 *b*) hacen notar que el Mesías que ha de librar a los suyos de los adoradores de dioses falsos debe ser criado con estos últimos en el país.

El *versículo 13* se cita en el Talmud (Rosh. haSh. 11 *b*) en conexión con la liberación futura. También en Yalkut i., p. 217 *d*, y Pirqé del rab. El. c. 31.

Isaías 28:5 es parafraseado así en el Targum: «En aquel tiempo el Mesías del Señor de los Ejércitos será una corona de gozo.»

Isaías 28:16 el Targum, al parecer, lo aplica al Mesías. Por lo menos Rashi (en el pasaje) lo entiende así.

Isaías 30:18 es aplicado mesiánicamente en Sanh. 97 *b*; *versículo 15* en Jer. Taan. i. 1.

La expresión en *Isaías 30:19*: «Tendrá misericordia de ti», es aplicada a los méritos del Mesías en Yalkut sobre Sofonías 3:8 (p. 84 *c*).

En el *versículo 25*, ver nuestros comentarios sobre 18:4.

El *versículo 26* es aplicado a los tiempos mesiánicos en el Talmud (Pes. 68 *a*, y Sanh. 91 *b*), y de modo similar en Pirqé del rab. El. 51, y Shemoth R. 50. También en Ber. R. 12. Ver nuestros comentarios sobre Génesis 2:4.

Isaías 32:14, 15. Respecto a este pasaje, la Midrash sobre Lamentaciones 3:49 de modo significativo hace notar que es uno de los tres en que se menciona al Espíritu Santo después de mencionar la redención; los otros dos pasajes son Isaías 60:22, seguido por 61:1, y Lamentaciones 3:49.

Isaías 32:20. La primera cláusula es explicada por Tanchuma (Par. 1, ed. Vars., p. 4 *a*, primeras tres líneas) diciendo que se aplica al estudio de la Ley, y la segunda a los dos Mesías; el hijo de José es hecho semejante al buey, y el hijo de David al asno, según Zacarías 9:9; de modo similar, el versículo es referido mesiánicamente en Deb. R. 6 (ed. Vars., vol. iii., p. 15 *b*), en un curioso juego sobre las palabras de Deuteronomio 22:6, 7, en que la observancia del mandamiento se entiende que apresura la venida del Mesías.

Isaías 35:1. Éste es uno de los pasajes citado en Tanchuma sobre Deuteronomio 1:1 (ed. Vars., p. 99 *a*) como los milagros que Dios va a hacer a la Sión redimida en los últimos días. Ver, también, el *versículo 2* en este capítulo.

Isaías 35:5, 6 se aplica repetidamente a los tiempos mesiánicos. Así, en Yalkut i. 78 *c* y 157 *a*, en Ber. R. 95 y en la Midrash sobre Salmo 146:8.

El *versículo 10* se aplica igualmente a los tiempos mesiánicos en la Midrash sobre el Salmo 107:1, en tanto que al mismo tiempo se hace notar que esta liberación será realizada por Dios mismo, y no Elías ni el Rey Mesías.[2] Una referencia similar ocurre en Yalkut (vol. ii., p. 162 *d*) al final del Comentario sobre el libro de Crónicas, en que se hace notar que en este mundo la liberación de Israel fue realizada por el hombre, y siguieron nuevas cautividades, pero en los tiempos mesiánicos su liberación será realizada por Dios, y no irá seguida de más cautividad. Ver, también, Shemoth R. 15 y 23.

Isaías 40:1 es uno de los pasajes a que nos hemos referido en la nota sobre Isaías 11:12, y también sobre Isaías 35:1.

2. Signor Castelli hace notar en su erudito tratado «Il Messia» (p. 164) que la redención es adscrita siempre a Dios y no al Mesías. Pero la distinción no es de importancia, puesto que es realmente la obra de Dios, pero realizada por el Mesías, en tanto que, por otra parte, los escritos rabínicos con frecuencia refieren la liberación de Israel a las actividades del Mesías.

Lo mismo se aplica a los *versículos 2* y *3*.

El *versículo 5* es también aplicado mesiánicamente en Vayyikra R. 1; Yalk. ii. 77 *b* hacia la mitad.

Sobre el *versículo 10*, Yalkut, al discutir Éxodo 32:6 (vol. i., p. 108 *c*), da la opinión de que en los días del Mesías, Israel tendría una doble recompensa como resultado de las calamidades que había sufrido, citando *Isaías 40:10*.

Isaías 41:18 ha sido ya notado en nuestros comentarios sobre Génesis 18:4, 5.

El *versículo 25* es aplicado mesiánicamente en Bem. R. 13, p. 48 *b*.

En el *cap. 41:27*, la expresión «El primero» se aplica generalmente al Mesías en el Targum (según Rashi), en Bereshith R. 63, en Vayyikra R. 30 y en el Talmud (Pes. 5 *a*); también en Pesiqta (ed. Buber), p. 185 *b*.

Isaías 42:1 es aplicado en el Targum al Mesías, así como en la Midrash sobre Salmo 2, y en Yalkut ii., p. 104 *d*. Ver, también, nuestros comentarios sobre Salmo 2:7.

Sobre *Isaías 43:10*, el Targum explica «Mi siervo» por «mi siervo el Mesías».

La promesa de *Isaías 45:22* está también entre las cosas futuras mencionadas en la Midrash sobre Lamentaciones, a las cuales nos hemos referido en nuestros comentarios sobre Isaías 11:12.

Isaías 49:8. Hay un notable comentario en Yalkut sobre el pasaje, en el sentido de que el Mesías sufre en toda edad por los pecados de aquella generación, pero que Dios lo reparará todo en el día de la redención (Yalkut ii., p. 52 *b*).

Isaías 49:9 se cita como las palabras del Mesías en Yalkut (vol. ii., p. 52 *a*).

El *versículo 10* es uno de los pasajes a que se refiere la Midrash sobre Lamentaciones, citado en conexión con Isaías 11:12.

El *versículo 12* ya ha sido notado en nuestros comentarios sobre Éxodo 12:2.

De la expresión «consuelo», en el *versículo 13*, se deriva el título mesiánico «Menachem». Comp. la Midrash sobre Proverbios 19:21.

El *versículo 14* es aplicado mesiánicamente en Yalkut ii., p. 52 *c*.

El *versículo 21* es también uno de los pasajes a que se refiere la Midrash sobre Lamentaciones, citado bajo Salmo 11:12.

En el *versículo 23* se hace notar en Vayyikra R. 27 (ed. Vars., p. 42 *a*) que las bendiciones mesiánicas fueron prefiguradas generalmente por sucesos similares, como, por ejemplo, el pasaje citado aquí en el caso de Nabucodonosor y Daniel.

Una aplicación mesiánica del mismo pasaje ocurre también en Par. 33 y 36, como contraste al desprecio que Israel experimenta en este mundo.

La segunda cláusula del *versículo 23* es aplicada al Mesías en la Midrash sobre el Salmo 2:2 como cumplida cuando los gentiles verán los terribles juicios.

El *versículo 26* es aplicado de modo similar a la destrucción de los gentiles en Vayyikra R. 33 (fin).

Isaías 51:12 es uno de los pasajes referidos en la Midrash sobre Lamentaciones, citado en nuestros comentarios sobre Isaías 11:12.

Isaías 51:12 y *17* son algunos de los pasajes a que nos hemos referido en Isaías 25:9.

Isaías 52:3 es aplicado mesiánicamente en el Talmud (Sanh. 97 *b*), en tanto que la última cláusula del *versículo 2* es uno de los pasajes citados en la Midrash sobre Lamentaciones (ver Isaías 11:12).

La bien conocida declaración evangélica de *Isaías 52:7* es comentada así en Yalkut (vol. ii., p. 53 *c*): En la hora en que el Santo, bendito sea su nombre, redima a Israel, tres días antes del Mesías, vendrá Elías; y de pie sobre los montes de Israel, llora y se lamenta por causa de ellos, y les dice: Contemplad la tierra de Israel, ¿cuánto tiempo seguirá desolada y desierta? Y su voz es oída desde un extremo del mundo al otro; y después de esto les dice: Paz ha venido al mundo, paz ha venido al mundo, como ha sido anunciado: Cuán hermosos son sobre los montes, etc. Y cuando los malvados lo oigan, se regocijarán y dirán el uno al otro: Nos ha llegado la paz. Y el segundo día, estando de pie sobre los montes de Israel, dirá: Bien ha llegado al mundo, bien ha llegado al mundo, como está escrito: Trae buenas nuevas de bien. Y el tercer día vendrá, y estando sobre los montes de Israel, dirá: Salvación ha llegado al mundo, salvación ha llegado al mundo, como está escrito: El que publica salvación.

De modo similar, este pasaje es citado en Yalkut sobre el Salmo 121:1. Ver, también, nuestros comentarios sobre Cantares 2:13.

El *versículo 8* es uno de los pasajes a que se refiere la Midrash sobre Lamentaciones citado antes —y con frecuencia en otros lugares— como mesiánico.

El *versículo 12* es aplicado mesiánicamente en Shemoth R. 15 y 19.

El *versículo 13* es aplicado expresamente al Mesías en el Targum. Sobre las palabras «Será engrandecido y exaltado» leemos en Yalkut ii. (Par. 338, p. 53 *c*, línea 7 y ss. desde la base): Él será más alto que Abraham, a quien se aplica Génesis 14:22; más alto que Moisés, de quien se predice Números 11:12; más alto que los ángeles ministradores, de quienes se dice Ezequiel 1:18. Pero ¿a quién se aplica esto de Zacarías 4:7: «¿Quién eres tú, oh alta

montaña?» «Mas él fue herido por nuestras transgresiones, molido por nuestros pecados, y el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por sus llagas fuimos nosotros curados»? El rab. Huna dice, en nombre del rab. Acha: Todos los sufrimientos están divididos en tres partes; una parte va a David y los patriarcas, otra a la generación de la rebelión (rebelde Israel), y la tercera al Rey Mesías, como está escrito (Salmo 2:6): «Yo mismo he ungido a mi rey sobre Sión, mi santo monte». Luego sigue una curiosa cita en la Midrash sobre Samuel, en la que el Mesías indica que su estancia es en el monte Sión, y que la culpa está relacionada con la destrucción de sus murallas.

Con respecto a *Isaías 53*, recordemos que el nombre mesiánico de «leproso» (Sanh. 98 *b*) se basa de modo expreso sobre él. *Isaías 53:10* se aplica en el Targum sobre el pasaje al reinado del Mesías.

El *versículo 5* es interpretado mesiánicamente en la Midrash sobre Samuel (ed. Lemberg, p. 45 *a*, última línea), en que se dice que todos los sufrimientos están divididos en tres partes, una de las cuales llevó el Mesías —un comentario que es puesto en relación con Rut 2:14—. (Ver nuestros comentarios sobre el pasaje.)

Isaías 54:2 se espera que sea cumplido en los tiempos mesiánicos (Vayyikra R. 10).

Isaías 54:5. En Shemoth R. 15 se aplica expresamente a los tiempos mesiánicos.

Isaías 54:11 se aplica repetidamente a la gloria mesiánica, como, por ejemplo, en Shemoth R. 15. (Ver nuestros comentarios sobre Éxodo 12:2.)

Lo mismo en el *versículo 13*, como en el Yalkut (vol. i., p. 78 *c*), en la Midrash sobre Salmo 21:1, y en otros pasajes.

Isaías 55:12 se refiere a los tiempos mesiánicos en la Midrash sobre el Salmo 13.

Isaías 56:1. Ver nuestros comentarios sobre Éxodo 21:1.

El *versículo 7* es uno de los pasajes de la Midrash sobre Lamentaciones que hemos citado bajo Isaías 11:12.

Sobre *Isaías 57:14*, Bemidbar R. 15 (ed. Vars., p. 64 *a*) expresa una idea curiosa sobre la piedra de tropiezo, como la mala inclinación místicamente, y añade que la promesa se aplica a que Dios la quitará en el mundo venidero, o bien, quizás, en los días mesiánicos.

El *versículo 16* recibe en el Talmud (Yeb. 62 *a* y 63 *b*) y en la Midr. sobre Eclesiastés 1:6 el siguiente curioso comentario: «El Hijo de David no vendrá hasta que sean completas todas las almas que están en el Guph» (esto es, enseña la preexistencia de las almas, y que son guardadas en el cielo hasta que una después de otra aparecen en forma humana, y que el Mesías

es retenido hasta que todas ellas hayan aparecido), prueba de lo cual la derivan de *Isaías 57:16*.

De modo similar, el *cap. 59:15* se aplica a los tiempos mesiánicos en Sanh. 97 *a* y Midr. sobre Cantares 2:13; y el *versículo 19* en Sanh. 98 *a*.

El *versículo 17* se aplica a los tiempos mesiánicos en Pesiqta, ed. Buber, p. 149 *a*.

El *versículo 20* es uno de los pasajes mencionados en la Midrash sobre Lamentaciones citado más arriba. (Ver Isaías 11:12.)

Isaías 59:19, 20 se aplica a los tiempos mesiánicos en Sanh. 98 *a*. En Pesiqta 166 *b* se aplica de modo similar la forma peculiar (*plene*) en que es escrita la palabra *Goel* (Redentor), indicando al Mesías como Redentor en su sentido pleno.

Isaías 60:1. Este versículo se aplica en el Targum a los tiempos mesiánicos. De modo similar se explica en Ber. R. i. con referencia a Daniel 2:2; en Ber. R. ii.; y también en Bemidbar R. 15 y 21. En Yalkut tenemos algunos comentarios interesantes sobre el tema. Así (vol. i., Par. 363, p. 99 *c)*, comentando sobre Éxodo 15:3 y ss., en una descripción curiosa de cómo Dios en el mundo venidero devolvería a Israel las varias cosas que ellos habrían ofrecido en el Tabernáculo, el aceite es puesto en conexión con el Mesías, con referencia al Salmo 132:17 e *Isaías 60:1*. Además, en p. 215 *c* (al comienzo de la Parashah Behaalothekha) tenemos, primero, una comparación muy curiosa entre la obra del Tabernáculo y la de los seis días de la Creación, después de la cual se hace la pregunta: ¿Por qué hizo Moisés siete luces, y Salomón setenta? A esto se da la respuesta de que Moisés desarraigó siete naciones delante de Israel, en tanto que Salomón reinó sobre todas las setenta naciones que, según las ideas judías, constituyen el mundo. Sobre esto se añade que Dios había prometido que como Israel había alumbrado para su gloria las lámparas en el Santuario, así también Él en los últimos días llenaría a Jerusalén con su gloria, según la promesa en *Isaías 60:1*, y también pondría en medio de él luces, según Sofonías 1:12. Todavía más clara es la interpretación mesiánica de *Isaías 60*, presentada en los comentarios en el Yalkut sobre este capítulo. Una parte de los mismos es tan curiosa que puede hallar lugar aquí. Después de explicar que esta luz que busca Israel es la luz del Mesías, y que Génesis 1:4 realmente se refiere a ella, se añade que esto ha de enseñarnos que Dios espera la edad del Mesías y sus obras desde antes de la creación del mundo, y que Él ha escondido esta luz para el Mesías y su generación bajo su trono de gloria. Al preguntarle Satanás para quién estaba destinada esta luz, se le dio la respuesta: Para Aquel que en los últimos días te vencerá a ti y cubrirá tu rostro de vergüenza. A lo cual Satanás pide poder verle, y cuando le ve, cae sobre su rostro y

es retenido hasta que todas ellas hayan aparecido), prueba de lo cual la derivan de *Isaías 57:16*.

De modo similar, el *cap. 59:15* se aplica a los tiempos mesiánicos en Sanh. 97 *a* y Midr. sobre Cantares 2:13; y el *versículo 19* en Sanh. 98 *a*.

El *versículo 17* se aplica a los tiempos mesiánicos en Pesiqta, ed. Buber, p. 149 *a*.

Ei *versículo 20* es uno de los pasajes mencionados en la Midrash sobre Lamentaciones citado más arriba. (Ver Isaías 11:12.)

Isaías 59:19, 20 se aplica a los tiempos mesiánicos en Sanh. 98 *a*. En Pesiqta 166 *b* se aplica de modo similar la forma peculiar (*plene*) en que es escrita la palabra *Goel* (Redentor), indicando al Mesías como Redentor en su sentido pleno.

Isaías 60:1. Este versículo se aplica en el Targum a los tiempos mesiánicos. De modo similar se explica en Ber. R. i. con referencia a Daniel 2:2; en Ber. R. ii.; y también en Bemidbar R. 15 y 21. En Yalkut tenemos algunos comentarios interesantes sobre el tema. Así (vol. i., Par. 363, p. 99 *c)*, comentando sobre Éxodo 15:3 y ss., en una descripción curiosa de cómo Dios en el mundo venidero devolvería a Israel las varias cosas que ellos habrían ofrecido en el Tabernáculo, el aceite es puesto en conexión con el Mesías, con referencia al Salmo 132:17 e *Isaías 60:1*. Además, en p. 215 *c* (al comienzo de la Parashah Behaalothekha) tenemos, primero, una comparación muy curiosa entre la obra del Tabernáculo y la de los seis días de la Creación, después de la cual se hace la pregunta: ¿Por qué hizo Moisés siete luces, y Salomón setenta? A esto se da la respuesta de que Moisés desarraigó siete naciones delante de Israel, en tanto que Salomón reinó sobre todas las setenta naciones que, según las ideas judías, constituyen el mundo. Sobre esto se añade que Dios había prometido que como Israel había alumbrado para su gloria las lámparas en el Santuario, así también Él en los últimos días llenaría a Jerusalén con su gloria, según la promesa en *Isaías 60:1*, y también pondría en medio de él luces, según Sofonías 1:12. Todavía más clara es la interpretación mesiánica de *Isaías 60*, presentada en los comentarios en el Yalkut sobre este capítulo. Una parte de los mismos es tan curiosa que puede hallar lugar aquí. Después de explicar que esta luz que busca Israel es la luz del Mesías, y que Génesis 1:4 realmente se refiere a ella, se añade que esto ha de enseñarnos que Dios espera la edad del Mesías y sus obras desde antes de la creación del mundo, y que Él ha escondido esta luz para el Mesías y su generación bajo su trono de gloria. Al preguntarle Satanás para quién estaba destinada esta luz, se le dio la respuesta: Para Aquel que en los últimos días te vencerá a ti y cubrirá tu rostro de vergüenza. A lo cual Satanás pide poder verle, y cuando le ve, cae sobre su rostro y

dice: Confieso que éste es el Mesías que en los últimos días va a echarme a mí y a todos los gentiles en la Gehena, según Isaías 25:8. En aquella hora todas las naciones temblarán y dirán delante de Dios: ¿Quién es éste ante cuya mano caeremos, cuál es su nombre, y cuál es su propósito? A lo cual Dios contesta: «Éste es Efraín, el Mesías [el segundo Mesías, el hijo de José]; mi justicia es su nombre.» Y así sigue el comentario que toca sobre Salmo 89:23, 24 y 26, en una forma en gran manera interesante, pero que es imposible presentar aquí (Yalkut, vol. ii., Par. 359, p. 56 *c*). En la col. *d* hay discusiones aún más notables sobre el Mesías, en relación con las guerras en los días en que el Mesías será revelado, y sobre la seguridad final de Israel. Pero el pasaje más notable de todos, que nos recuerda casi la historia de la Tentación, es el que dice lo siguiente (línea 22 y ss. desde arriba): Es una tradición entre nuestros rabinos que, en la hora en que vendrá el Rey Mesías, de pie sobre la cúpula del Templo les proclamará que ha llegado la hora de su liberación, y que si creen se regocijarán en la luz que se ha levantado sobre ellos, como está escrito (*Isaías 60:1*): «Levántate, resplandece; porque tu luz ha llegado.» Esta luz sería para ellos sólo, tal como está escrito (*v. 2*): «Porque he aquí que tinieblas cubrirán la tierra.» En esta hora también Dios tomará la luz del Mesías y de Israel, y todos deben andar a la luz del Mesías y de Israel, como está escrito (*v. 3*): «Y andarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu amanecer.» Y los reyes de las naciones lamerán el polvo bajo los pies del Mesías, y se postrarán sobre sus rostros delante de Él y delante de Israel, y dirán: Seamos siervos de Él, y de Israel. Y así el pasaje sigue describiendo la gloria de los últimos días. Realmente, todo el capítulo está lleno de interpretaciones mesiánicas.

Después de esto apenas es necesario decir que los *versículos 2, 3* y *4* son aplicados de modo similar en las Midrashim. Pero es interesante notar que el *versículo 2* es aplicado de modo específico a los tiempos mesiánicos en el Talmud (Sanh. 99 *a*), como respuesta a la pregunta de cuándo va a venir el Mesías.

En el *versículo 4*, la Midrash sobre Cantares 1:4, respecto a las palabras «nos gozaremos y nos regocijaremos en ti», tiene la siguiente hermosa aplicación: Se presenta a una reina cuyo marido, hijos y yernos van a un país distante. Le llegan noticias de ellos: Han regresado tus hijos. A lo cual ella dice: Tengo motivo de estar contenta, mis nueras se regocijarán. Luego, le llegan noticias de que han regresado sus yernos, y ella está contenta de que sus hijas se regocijen. Finalmente le llegan noticias: El rey, tu esposo, ha regresado. A lo cual ella contesta: Estas noticias son perfecto gozo, gozo sobre gozo. Así que en los últimos días los profetas vendrán y dirán a Jerusalén: «Han venido tus hijos de lejos» (*v. 4*), y ella dirá: ¡Qué contento

es para mí!; «y tus hijas son llevadas en brazos», y ella dirá: ¡Qué contento es esto para mí! Pero cuando le dicen (Zacarías 9:9): «He aquí tu rey viene a ti, justo y victorioso, y trae salvación», entonces Sión dirá: Esto es perfecto gozo, tal como está escrito (Zacarías 9:9): «Regocíjate en gran manera, oh hija de Sión»; y también (Zacarías 2:10): «Canta y gózate, oh hija de Sión.» En aquella hora ella dirá (Isaías 61:10): «En gran manera me gozaré en Jehová, mi alma se alegrará en mi Dios.»

El *versículo 7* es aplicado mesiánicamente en el Talmud (Abod. Sar. 24 *a*).

El *versículo 8* es aplicado mesiánicamente en la Midrash sobre Salmo 48:13.

En relación con el *versículo 19* leemos en Yalkut (vol. i., p. 103 *b*) que Dios dijo a Israel: En esta palabra te ocuparás con la luz del Santuario, pero en el mundo venidero, por el mérito de esta luz, Yo enviaré a ti el Rey Mesías, el cual es asemejado a la luz, según Salmo 132:17 e *Isaías 60:19*: «el Señor te será por luz perpetua».

Al *versículo 21* se alude en el Talmud (Sanh. 98 *a*) con estas palabras: «El rabino Jochanan dijo: El Hijo de David no vendrá hasta que todo sea justo o todo injusto»; lo primero según *Isaías 60:21*, y lo último según *Isaías 59:16*.

El *versículo 22* es también aplicado mesiánicamente en el pasaje del Talmud citado antes.

Isaías 61:1 ya ha sido mencionado en nuestros comentarios sobre Isaías 32:14, 15.

En el *versículo 5* hay una curiosa historia (Yalkut, vol. i., Par. 212, p. 64 *a*, líneas 23-17 desde abajo) en la cual, como respuesta a la pregunta de qué había de ocurrir a las naciones en los días del Mesías, se da la respuesta de que cada nación y reino que han sido perseguidos y se han burlado de Israel lo verían, y serían confundidos y no tendrían parte en la vida; pero que cada nación y reino que no habían tratado así a Israel vendrían y serían los labradores y los viñadores de Israel en los días del Mesías. En la Midrash sobre Eclesiastés 2:7 se halla una afirmación semejante.

El *versículo 9* es aplicado también a los tiempos mesiánicos.

El *versículo 10* es uno de los pasajes a que se refiere la Tanchuma sobre Deuteronomio 1:1, citado bajo Isaías 25:9. En Pesiqta, ed. Buber, p. 149 *a*, se explica el versículo como aplicado a la gloria de la aparición del Mesías.

Isaías 62:10 ya se ha mencionado en los comentarios sobre Isaías 57:14.

Isaías 63 se aplica al Mesías, que viene al país después de haber visto la destrucción de los gentiles, en Pirqé del rab. Eliezer c. 30.

El *versículo 2* ha sido mencionado en nuestros comentarios sobre Cantares 5:10. Se ha mencionado también con referencia a los días mesiánicos en Pesiqta, ed. Buber, p. 149 *a*.

El *versículo 4* se explica en el sentido de que señala los días del Mesías, que se supone son 365 años, según el número de los días solares (Sanh. 99 *a*), en tanto que en otros pasajes de las Midrashim la destrucción de Roma y la venida del Mesías van juntas con el día de la venganza. Ver, también, la Midrash sobre Eclesiastés 12:10.

Isaías 64:4 (3 en hebreo). En Yalkut sobre Isaías 60 (vol. ii., p. 56 *d*, línea 6 y ss. desde la base) se hace la aplicación mesiánica a este pasaje en un relato legendario de los siete tabernáculos que Dios haría para el Mesías, de cada uno de los cuales saldría una corriente, una de vino, otra de leche, otra de miel y otra de bálsamo puro. Luego se dice que Dios habla de los sufrimientos que padecería el Mesías, después de los cuales se cita el versículo en cuestión.

Isaías 65:17 se cita en la Midrash sobre Lamentaciones, y nos referimos a ello en nuestros comentarios sobre Isaías 11:12.

El *versículo 19* es uno de los pasajes a que se refiere Tanchuma sobre Deuteronomio 1:1. Ver Isaías 25:9.

Tenemos esta curiosa referencia ilustrativa al *versículo 25* en Ber. R. 20 (ed. Vars., p. 38 *b*, línea 6 desde la base) en conexión con la Caída: En los últimos días todo será sanado de nuevo (restaurado otra vez) excepto la serpiente (Isaías 65:25) y los gibeonitas (Ezequiel 48:19). Pero hay una aplicación más extraña todavía del versículo en la misma Midrash (Par. 95, ed. Vars., p. 170 *a*), en que las cláusulas iniciales se citan con este comentario: Ven y ve que todo lo que el Santo, bendito sea su nombre, ha destruido en este mundo, Él va a restaurarlo en los últimos días. A esto sigue una curiosa disquisición para demostrar que todo hombre aparecerá después de la muerte exactamente tal como había sido en la vida, fuera ciego, mudo o cojo, es más, en el mismo vestido, como en el caso de Samuel cuando Saúl le vio, pero que después Dios curaría lo enfermo.

En *Isaías 66:7* se aplica a los tiempos mesiánicos en Vayyikra R. 14 (última línea), y lo mismo los siguientes versículos en las Midrashim, notablemente en Génesis 33:1.

Isaías 68:22 se aplica a los tiempos mesiánicos en Ber. R. 12. Ver nuestros comentarios sobre Génesis 2:4.

Jeremías 3:17 se aplica a los días mesiánicos en Yalkut sobre Josué 3:9 y ss. (vol. ii., p. 3 *c*, línea 17 desde arriba), y lo mismo el *versículo 18* en el comentario sobre las palabras de Cantares 1:16: «Nuestro lecho es verde», entendiéndose la expresión como que se habla de las diez tribus, que habían

sido llevadas cautivas más allá del río Sabation; pero cuando vino la liberación de Judá, éste y Benjamín irían a ellas y las harían regresar, para que ellas pudieran ser dignas de los días del Mesías (vol. ii., p. 176 *d*, línea 9 y ss. desde abajo).

Jeremías 5:19 es mencionado en la introducción a Echa R. como uno de los pasajes por los que hay que inferir, de la apostasía de Israel, el próximo advenimiento del Mesías.

La expresión «ave de muchos colores» de *Jeremías 12:9* es aplicada al Mesías en Pirqé del rab. Eliez. c. 28.

La última palabra en *Jeremías 16:13* se hace la base del nombre *Chaninah*, dado al Mesías en el Talmud (Sanh. 98 *b*) y en la Midr. sobre Lamentaciones 1:16.

Sobre el *versículo 14*, Mechilta dice que en los últimos días el éxodo no sería mencionado más a causa de las mayores maravillas que se experimentarían entonces.

En *Jeremías 23:5, 6*, el Targum dice: «Y levantaré para David el Mesías el Justo.» Éste es uno de los pasajes de los cuales se deriva, según las ideas rabínicas, uno de los nombres del Mesías, a saber: Jehová nuestra Justicia. Así en el Talmud (Babha Bathra 75 *b*), en la Midrash sobre el Salmo 21:1, Proverbios 19:21, y en la de Lamentaciones 1:16.

En cuanto al *versículo 7*, ver nuestros comentarios sobre Jeremías 16:14. En el Talmud (Ber. 12 *b*), este versículo es aplicado de modo claro a los días mesiánicos.

Jeremías 30:9 es aplicado mesiánicamente en el Targum sobre el pasaje.

Jeremías 30:21 es aplicado al Mesías en el Targum, y también en la Midrash sobre el Salmo 21:7.

Sobre *Jeremías 31:8, claúsula 3ª*, Yalkut tiene una interpretación mesiánica, aunque es muy remota. En general, los versículos siguientes son interpretados mesiánicamente en las Midrashim.

El *versículo 20* es aplicado mesiánicamente en Yalkut (ii., p. 66 *c*, final), que se supone se refiere al Mesías cuando fue encarcelado, cuando todas las naciones se burlan y menean la cabeza ante Él. Una interpretación más notable aún ocurre en el pasaje sobre Isaías 60:1, a la cual ya nos hemos referido. Pueden ser de interés algunos extractos más de ella. Así, cuando los enemigos del Mesías huyen de delante de Él, se dice que Dios hace un acuerdo con el Mesías a este efecto: Los pecados de los que estén escondidos contigo harán que seas puesto bajo un yugo de hierro, y ellos harán contigo como con su becerro, cuyos ojos son cubiertos, y ellos sofocarán tu espíritu bajo su yugo, y a causa de sus pecados tu lengua se pegará a tu paladar. Ante lo cual el Mesías inquiere: Señor del mundo, con alegría y gozo del

corazón tomaré esto sobre mí, con tal que ninguno de Israel perezca, y que no sólo ellos sean salvos, los que vivan en mis días, sino también todos los que están escondidos en el polvo; y que no sólo sean salvos los muertos que mueran durante mis días, sino todos los que han muerto desde los días del primer Adán hasta ahora; y no sólo éstos, sino todos aquellos que hayan nacido prematuramente. Y no sólo éstos, sino aquellos que hayan entrado en tu conocimiento el crearlos, pero que aún no han sido creados. Siendo así, estoy de acuerdo, y tomaré esto sobre mí. En el septenio en que el Hijo de David venga, ellos traerán barras de hierro, y harán un yugo para su cuello, hasta que se ponga encorvado. Pero Él clama y llora, y levanta su voz a lo alto, y dice delante de Él: Señor del mundo, ¿qué es mi fuerza, mi espíritu, y mi alma, y mis miembros? ¿No soy yo carne y sangre? En esta hora David (el Hijo de David) llora, y dice: «Mi fuerza se ha secado como un trozo de tiesto.» En esta hora el Santo, bendito sea su nombre, dice: Efraín el Mesías, mi justo, tú ya has tomado esto sobre ti ante los seis días del mundo, ahora tu angustia será como mi angustia; porque desde el tiempo que Nabucodonosor, el malvado, vino y destruyó mi casa, y quemó mi Santuario, y yo he enviado a la cautividad a mis hijos entre los hijos de los gentiles, por mi vida y la vida de tu cabeza, no me he sentado en mi trono. Y si tú no me crees, mira el rocío que hay sobre mi cabeza, como dice Cantares 5:2: «Mi cabeza está llena de rocío.» En aquella hora el Mesías le contesta: Señor del mundo, ahora estoy tranquilo, porque es bastante que el siervo sea como su amo (esto recuerda las palabras del Señor en Mateo 10:25). El rab. Isaac hace notar luego que en el año en que el Rey Mesías será revelado, las naciones se levantarán la una contra la otra (como ya hemos citado en otro lugar, así como el hecho de que el Mesías estará de pie sobre la cúpula del Templo). Luego sigue esto, como una tradición de los rabinos: En los últimos días los padres se levantarán en el mes de Nisán, y le dirán: Efraín, el Mesías, nuestra justicia, aunque nosotros somos tus padres, con todo, tú eres mejor que nosotros, porque tú has llevado todos los pecados de nuestros hijos, y una medida dura y difícil ha pasado sobre ti, tal como no había pasado sobre los que habían sido antes y después. Y tú has sido motivo de risa y escarnio de las naciones por amor a Israel, y tú has residido en la oscuridad y la niebla, y tus ojos no han visto la luz, y tu luz está adherida a ti sólo, y tu cuerpo está seco como la madera, y tus ojos son oscurecidos a causa del ayuno, y tu fuerza se ha secado como un trozo de tiesto roto. Y todo esto a casusa de los pecados de nuestros hijos. ¿Te complaces tú en que nuestros hijos gocen de las cosas buenas que Dios ha desplegado para Israel? ¿O quizás a causa de la angustia que tú has sufrido por ellos, porque te han amarrado en la cárcel, no vas tú a hacerles

responsables de ello? Él les dice: Padres del mundo, todo lo que he hecho lo he hecho por amor a vosotros, y por amor a vuestros hijos, para que puedan gozar de la bondad que el Santo, bendito sea, ha desplegado ante Israel. Entonces le dirán los padres del mundo: Efraín, Mesías, nuestra justicia, se ha reconciliado con nosotros, porque tú has reconciliado a tu Hacedor con nosotros. El rab. Simeón, el hijo de Pasi, dijo: En esta hora el Santo, bendito sea su nombre, exalta al Mesías a los cielos de los cielos, y esparce sobre él el esplendor de su gloria a causa de las naciones del mundo, y a causa de los malvados persas. Luego los padres del mundo le dirán: Efraín, Mesías, nuestra justicia, sé tú nuestro juez, y hazles conforme al deseo de tu alma. Porque a menos que las misericordias hubieran sido multiplicadas en ti, hace ya mucho que te habrían exterminado del mundo súbitamente, como está escrito (*Jeremías 31:20*): «¿Es Efraín mi hijo predilecto?» Y por eso la expresión «Sin duda tendré de él misericordia» es duplicada en el hebreo: «Teniendo misericordia, tendré de él misericordia», porque la primera expresión «misericordia» se refiere a la hora en que Él estaba atado en la prisión, cuando ellos día tras día crujían los dientes, y pestañeaban con los ojos, e inclinaban la cabeza, y abrían de par en par la boca, como está escrito en Salmo 22:7 [8 en hebreo]; en tanto que la segunda expresión «Tendré misericordia» se refiere a la hora en que Él salió de la prisión, cuando se levantaron contra Él no sólo un reino ni dos, sino 140 reinos le rodearon, y el Santo, bendito sea su nombre, le dijo: Efraín, Mesías, mi justo, no temas, porque todos éstos perecerán por el aliento de tu boca, como está escrito (Isaías 11:4). Aunque esta cita haya sido larga, su interés autoriza su inserción.

Jeremías 31:31, 33 y *34* se aplica a los tiempos mesiánicos en Yalkut (vol. i., p. 196 *c*; 78 *c*; y en el vol. ii., p. 54 *b* y p. 66 *d*).

Jeremías 33:13. El final del versículo lo parafrasea así el Targum: «El pueblo aprenderá de las manos del Mesías», en tanto que Yalkut (vol. i., p. 105 *d*) hace mención a la décuple reunión conjunta de Israel, la última —en conexión con este versículo— en los últimos días.

Sobre *Lamentaciones 1:16* hay en la Midrash R. (ed. Vars., p. 64 *b*) la nota curiosa sobre el nacimiento del Mesías en el palacio real de Belén, que ocurre también en el Talmud de Jer.

Lamentaciones 2:22, primera cláusula. El Targum aquí hace notar: Tú proclamarás libertad a tu pueblo, la casa de Israel, por la mano del Mesías.

Lamentaciones 4:22, primera cláusula. El Targum aquí hace notar: Y después de estas cosas tu iniquidad cesará, y tú serás puesto en libertad por las manos del Mesías y por las manos de Elías el profeta.

Ezequiel 11:19 es aplicado al gran cambio espiritual que ha tenido lugar

en los días mesiánicos, cuando el mal deseo habrá sido extirpado del corazón (Deb. R. 6, al final; y también en otros pasajes midráshicos).

Ezequiel 16:55 se refiere, entre otras diez cosas que Dios renovará en los días mesiánicos, a la reedificación de las ciudades derruidas, incluyendo Sodoma y Gomorra, que son la cuarta (Shem. R. 15, ed. Vars., p. 24 *b).*

Ezequiel 17:22 y *23* es aplicado de modo claro y hermoso al Mesías en el Targum.

Ezequiel 25:14 es aplicado a la destrucción de todas las naciones por Israel en los días del Mesías en Bemidbar R. sobre Números 2:32 (Par. 2, ed. Vars., p. 5 *b*).

Ezequiel 29:21 está entre los pasajes aplicados al tiempo en que vendrá el Mesías, en Sanh. 98 *a.*

Lo mismo *Ezequiel 32:14.*

Ezequiel 39:2 es aplicado mesiánicamente en Bemidbar R. 13, ed. Vars., p. 48 *b.*

Ezequiel 47:9 y *12* es citado como la segunda y la tercera cosas que Dios renovará en los últimos días (Shem. R. 15); la segunda: las aguas vivas que brotarán de Jerusalén; y la tercera: los árboles darán fruto cada mes, y los enfermos serán sanados por medio de ellos.

Sobre *Ezequiel 48:19*, el Talmud (Baba B. 122 *a*) tiene el siguiente comentario curioso: que la tierra de Israel será dividida en trece tribus, y la tercera pertenece al príncipe, y este versículo es citado como prueba.

Daniel 2:22 es aplicado mesiánicamente en Ber. R. 1 y en la Midr. sobre Lamentaciones 1:16, en que da lugar a otro nombre del Señor: el dador de luz.

El *versículo 35* se aplica de modo similar en la Pirqé del rab. Eliezer c. 11, y *versículo 44* en c. 30.

Daniel 7:9. Este pasaje es interpretado por el rab. Akiba como implicando que se establecerá un trono para Dios y otro para el Mesías (Chag. 14 *a).*

Daniel 7:13 es explicado curiosamente en el Talmud (Sanh. 98 *a*), en que se dice que si Israel se hubiera comportado dignamente, el Mesías habría venido en las nubes del cielo; en caso contrario, humilde y cabalgando sobre un asno.

Daniel 7:27 es aplicado a los tiempos mesiánicos en Bem. R. 11.

Daniel 8:13, 14: Mediante una combinación curiosa estos versículos son puestos en contacto con Génesis 3:22 («el hombre ha pasado a ser como uno de nosotros»), y se dice que en los días mesiánicos la inocencia primitiva del hombre y su gloria serán restauradas, y que será como uno de los seres celestiales (Ber. R. 21, ed. Vars., p. 41 *a).*

Daniel 9:24. En Naz. 32 *b* se hace referir al tiempo en que será destruido el segundo Templo. Así en Yalkut, vol. ii., p. 79 *d*, líneas 16 y ss. desde la base.

Daniel 12:3 es aplicado a los tiempos mesiánicos en un hermoso pasaje en Shem. R. 15 (al final).

Daniel 12:11, 12. Estos dos versículos reciben una peculiar interpretación mesiánica, y esto por la autoridad de los rabinos. Porque se dice que, como Moisés, el primer Redentor, apareció, y desapareció luego durante un tiempo, y luego volvió a aparecer, así sería con el segundo Redentor; y el intervalo entre su desaparición y reaparición se calculaba en 45 días, al que se llegaba deduciendo los 1.290 días del cese del sacrificio (Daniel 12:11), de los 1.335 días de Daniel 12:122 (Midr. sobre Rut 2:14, ed. Vars., p. 43 *b*).

Oseas 2:2 es explicado en la Midr. sobre Salmo 45:1 como implicando que la redención de Israel tendría lugar cuando estuvieran más hundidos.

Oseas 2:13 es uno de los tres pasajes a que se refiere Jeremías 5:19.

Oseas 2:18 es citado en Shem. R. 15 (sobre Éxodo 12:2) como la séptima de las diez cosas que Dios hará nuevas en los dís mesiánicos.

Oseas 3:5 es aplicado al Mesías en el Targum, y de él deriva el Talmud de Jer. (Ber. 5 *a*) el nombre David como uno de los que recibe el Mesías.

Oseas 6:2 es aplicado mesiánicamente en el Targum.

Oseas 13:14 es aplicado a la liberación por el Mesías de aquellos que, formando parte de Israel, se hallan en la Gehena, a quienes Él pone en libertad; el término Sión se entiende como el Paraíso. Ver Yalkut sobre Isaías, Par. 269; comp. Maas. del rab. Josué en Jellinek, Beth ha-Midr. ii., p. 50.

Oseas 14:7 es aplicado mesiánicamente en el Targum.

Joel 2:28 es explicado en las Midrashim como que se refiere a los últimos días, cuando todos en Israel serán profetas (Bemidbar R. 15; Yalkut i., p. 220 *c*, y otros lugares).

Joel 3:18 es también aplicado al Mesías en las Midrashim, como en la del Salmo 13, y otras. Las últimas cláusulas de este versículo son explicadas en la Midr. sobre Eclesiastés 1:9 como implicando que el Mesías hará que brote una fuente milagrosamente, como hizo Moisés en el desierto.

Amós 4:7 es aplicado en la Midr. sobre Cantares 2:13 a los primeros siete años antes de la venida del Mesías.

Amós 5:18 es uno de los pasajes aducidos en el Talmud (Sanh. 98 *b*) para explicar por qué ciertos rabinos no deseaban ver el día del Mesías.

Amós 8:11 es aplicado a los tiempos mesiánicos en Ber. R. 25.

Amós 9:11 es un notable pasaje mesiánico. Así, en el Talmud (Sanh. 96

b), en que el Mesías es llamado el «Hijo de los caídos», el nombre se explica como referencia a este pasaje. Además, en Ber. R. 88, las últimas tres líneas (ed. Vars., p. 157 *a*), después de enumerar las liberaciones inesperadas que Israel había experimentado anteriormente, se añade: ¿Quién podría haber esperado que el tabernáculo caído de David fuera levantado por Dios, como está escrito (*Amós 9:11*), y quién hubiera esperado que todo el mundo fuera reunido en una gavilla (reunido en una Iglesia)? Con todo, está escrito en Sofonías 3:9. Compárese también la larga discusión en Yalkut sobre este pasaje (vol. ii., p. 80 *a* y *b*).

Abdías, versículos 18 y *21*, es aplicado al Reino y tiempos del Mesías en Deb. R. 1

Miqueas 2:13. Ver nuestros comentarios sobre Génesis 18:4, 5. El pasaje es citado también mesiánicamente en la Midrash sobre Proverbios 6 (ed. Lemberg, p. 5 *a*, primeras dos líneas).

La promesa en *Miqueas 4:3* es aplicada a los tiempos del Mesías en el Talmud (Shabb. 63 *a*).

Lo mismo la predicción del *versículo 5* en Shemoth R. 15, en tanto que el *versículo 8* es comentado así en el Targum: «Y tú Mesías de Israel, que estarás escondido a causa de los pecados de Sión, a ti vendrá el Reino.»

El bien conocido pasaje *Miqueas 5:2* es considerado como mesiánico. Lo mismo en el Targum, en el Pirqé del rab. Eliez. c. 3, que en los rabinos posteriores.

El *versículo 3* se aplica en el Talmud al hecho de que el Mesías no había de venir hasta que el reino hostil se hubiera extendido durante nueve meses sobre todo el mundo (Yoma 10 *a*), o bien sobre toda la tierra de Israel (Sanh. 98 *b*).

De modo similar, *Miqueas 7:6* se aplica a los tiempos mesiánicos en Sanh. 97 *a*, y en Sotah 49 *b*; asimismo en la Midr. sobre Cantares 2:13. Y también el *versículo 15* en Yalkut (vol. ii., p. 112 *b).*

En *Miqueas 7:8*, la expresión Jehová será mi luz se refiere a los días del Mesías en Deb. R. 11, ed. Vars., vol. v., p. 22 *a*.

Nahum 2:1. Ver nuestros comentarios en Isaías 52:7.

Habacuc 2:3. Esto se aplica a los tiempos mesiánicos en un notable pasaje en Sanh. 97 *b* que será citado de lleno al final de este Apéndice; también en Yalkut, vol. ii., p. 83 *b*.

Habacuc 3:18 es aplicado a los tiempos mesiánicos en el Targum.

Sofonías 3:8. Las palabras traducidas como «esperadme, dice Jehová, hasta el día que me levante para juzgaros», son traducidas «para testimonio» y aplicadas al testimonio que da Dios del Mesías (Yalkut, vol. ii., p. 84 *c*, línea 6 desde arriba).

El *versículo 9* se aplica a la conversión voluntaria de los gentiles en los días del Mesías en el Talmud (Abhod. Zarah, 24 *a*) y en Ber. R. 88; y el *versículo 11* en Sanh. 98 *a*.

Hageo 2:6 es aplicado de modo expreso a la redención venidera en Deb. R. 1 (ed. Vars., p. 4 *b*, línea 15 desde arriba).

Zacarías 1:20. Los cuatro carpinteros de que se habla aquí son interpretados de formas variadas en el Talmud (Sukk. 52 *b*) y en la Midrash (Bemidbar R. 14). Pero los dos están de acuerdo en que se refieren al Mesías.

Zacarías 2:10 es uno de los pasajes mesiánicos a los cuales nos hemos referido en nuestros comentarios sobre Isaías 60:4. También tiene un carácter mesiánico en el Targum.

Zacarías 3:8. La designación «Rama» o «Retoño» es aplicada de modo expreso al Mesías en el Targum. En realidad, éste es uno de los nombres peculiares del Mesías.

El *versículo 10* se cita en la Midrash sobre el Salmo 72 (ed. Vars., p. 56 *a*, arriba) en una descripción del tiempo futuro de paz universal.

Zacarías 4:7 es aplicado generalmente al Mesías de modo expreso en el Targum, y también en varias Midrashim. Así, por lo que se refiere a las dos cláusulas del mismo, en Tanchuma (Par. Toledoth 14, ed. Vars., p. 37 *b* y 38 *a*).

El *versículo 10* es explicado mesiánicamente en Tanchuma (u.s.).

Zacarías 6:12 es admitido universalmente como mesiánico. Lo mismo en el Targum, el Talmud de Jer. (Ber. 5 *a*) que en el Pirqé del rab. Eliez. c. 48, y en las Midrashim.

Zacarías 7:13 es uno de los tres pasajes que se suponen marcan la proximidad del advenimiento del Mesías. Ver nuestros comentarios sobre Jeremías 5:19.

Zacarías 8:12 se aplica a los tiempos mesiánicos en Ber. R. 12. Ver nuestras notas sobre Génesis 2:4.

Zacarías 8:23 es una de las predicciones que se espera se cumplan en los días mesiánicos; nótese, sin embargo, que se refiere a la instrucción en la Ley en este notable pasaje sobre Isaías 60:1 en Yalkut ii., p. 56 *d*, al cual ya nos hemos referido.

En *Zacarías 9:1* el nombre «Chadrakh» es separado místicamente en «Chad», fuerte, y «rakh», suave, siendo el Mesías lo uno para los gentiles y lo otro para los judíos (Siphré sobre Deuteronomio, p. 65 *a*; Yalkut i., p. 258 *b*).

El *versículo 9*. La aplicación mesiánica de este versículo en todas sus partes ya ha sido indicada varias veces. Podemos añadir aquí que hay muchas tradiciones respecto a este asno sobre el cual ha de cabalgar el

Mesías; y tan firme era la creencia en ello, que —según el Talmud— «si alguno veía un asno en sus sueños, veía la salvación» (Ber. 56 *b*). El versículo es también citado mesiánicamente en Sanh. 98 *a*, en Pirqé del rab. Eliez. c. 31, y en varias Midrashim.

Acerca del *versículo 10*, ver nuestras notas sobre Deuteronomio 20:10.

Zacarías 10:4 es aplicado mesiánicamente en el Targum.

Zacarías 11:12 es explicado mesiánicamente en Ber. R. 98, pero con este comentario: que las 30 piezas de plata se aplicaban a los 30 preceptos que el Mesías había de dar a Israel.

Zacarías 12:10 se aplica al Mesías el hijo de José en el Talmud (Sukk. 52 *a*), y asimismo el *versículo 12*, habiendo, sin embargo, la diferencia de opinión de si el luto es causado por la muerte del Mesías el hijo de José o bien debido a la mala concupiscencia (Yetser haRa).

Zacarías 14:2 se entiende fácilmente que se haya aplicado a las guerras de los tiempos mesiánicos y esté en muchos pasajes de las Midrashim, como se indica en los *versículos 3, 4, 5* y *6*.

Versículo 7. La siguiente nota tan interesante ocurre en Yalkut sobre Salmo 139:16, 17 (vol. ii., p. 129 *d*) respecto a las palabras «ninguno de ellos». Este mundo ha de durar 6.000 años; 2.000 años estuvo desolado y desértico, 2.000 años marcan el período bajo la Ley, 2.000 años bajo el Mesías. Y como nuestros pecados han aumentado, se han prolongado. Como se han prolongado, y como nosotros hacemos un año sabático de cada siete, así Dios en los últimos días hará de un día un año sabático, que son 1.000 años; a lo cual se aplica el versículo de Zacarías citado. Ver, también, Pirqé del rab. Eliez. c. 28.

El *versículo 8* es aplicado mesiánicamente en Ber. R. 48. Ver nuestras notas sobre Génesis 18:4, 5.

El *versículo 9* es aplicado, naturalmente, a los tiempos mesiánicos, como en Yalkut i., p. 76 *c*, 266 *a*, y vol. ii., p. 33 *c*, Midr. sobre Cantares 2:13, y en otros pasajes.

Malaquías 3:1 se aplica a Elías como precursor del Mesías en el Pirqé del rab. Eliez. c. 29.

Versículo 4. En Bemidbar R. 17, un poco antes del final (ed. Varsov., p. 69 *a*), este versículo parece aplicarse a los sacrificios aceptables en los días mesiánicos.

Sobre el *versículo 16*, Vayyikra R. 34 (ed. Vars., p. 51 *b*, línea 4 desde abajo) tiene la siguiente nota curiosa: Si alguno en los tiempos antiguos cumplió el mandamiento, los profetas lo consignaron. Pero ahora, cuando un hombre observa el mandamiento, ¿quién lo escribe? Elías y el Rey Mesías y el Santo, bendito sea su nombre, lo sellan en sus manos, y se escribe un libro recordatorio, como se escribió *Malaquías 3:16*.

La promesa del *versículo 17* se extiende a los días del Mesías en Shemoth R. 18.

Sobre *Malaquías 4:1* (en hebreo 3:19) ocurre el siguiente comentario curioso en Bereshith R. 6 (p. 14 *b*, línea 15 y ss. desde la base): «El globo del sol está enfundado, como se dice: Hizo un tabernáculo para el sol (Salmo 19). Y hay un estanque de agua delante del mismo. Cuando el sol sale, Dios enfría su calor en el agua, para que no queme al mundo. Pero en los últimos días el Espíritu Santo quitará su funda, y con ello hará arder a los malvados, como está escrito en Malaquías 4:1.»

El *versículo 2* (3:20 en hebreo) es citado en Shemot R. 31 en relación con Éxodo 22:26, y explicado «hasta que venga el Mesías».

El *versículo 5*, naturalmente, es aplicado al precursor del Mesías. Esto en muchos lugares, como en el Pirqé del rab. Eliez. c. 40; Debarim R. 3; en la Midrash sobre Cantares 1:1; en el Talmud, y en Yalkut repetidas veces.[3]

A los pasajes anteriores añadiremos algunos de los libros Apócrifos, en parte como indicación de las ideas referentes al Mesías que los judíos habían derivado del Antiguo Testamento, y en parte debido a su concordancia con el tradicionalismo judío que ya hemos expuesto. Estos pasajes, por tanto, deben ser juzgados en conexión con las ideas rabínicas del Mesías y de los días mesiánicos. Es en este sentido que leemos, por ejemplo, el mensaje a Jerusalén, *Tobías xiii. 9 hasta el final*. Compárense aquí, por ejemplo, nuestras citas sobre Amós 9:11.

De modo similar, *Tobías xiv. 5-7* puede ser comparado con nuestras citas sobre Salmo 90, Isaías 60:3 y, especialmente, sobre Zacarías 8:23; también sobre Génesis 49:11.

Sabiduría de Salomón iii. 7, 8 puede ser comparado con nuestras notas sobre Isaías 61:1.

Ecclesiásticus xlviii. 10, 11. Ver los comentarios sobre Isaías 52:7, y también nuestras referencias sobre Malaquías 3:1; Malaquías 4:5; Deuteronomio 25:19 y 30:4; Lamentaciones 2:22. En Sotah ix. 15 se presenta a Elías como resucitando muertos.

Baruc ii. 34, 35; iv. 29 y ss., y *cap. v*, están completamente de acuerdo con las ideas rabínicas, y por tanto escriturales; de modo que es casi imposible enumerar las referencias especiales.

Lo mismo se puede decir de *1º Macabeos ii. 57;* en tanto que pasajes

3. De la recensión de los pasajes del Antiguo Testamento se ha omitido toda referencia a los sacrificios, porque aunque la Sinagoga sostenía la doctrina de la sustitución y del carácter sustitutivo y expiatorio de los sacrificios, no ocurre mención del Mesías en conexión con los mismos.

como *iv. 46* y *xiv. 41* indican hacia adelante al ministerio de Elías, resolviendo dudas, pues esto se describe con frecuencia en el Talmud (Shekalim ii. 5; Men. 45 *a*; Pes. 13 *a*, y en otros lugares).

Finalmente, *2º Macabeos ii. 18* es plenamente ampliado en las descripciones rabínicas del recogimiento conjunto de Israel.

Quizá se pueda añadir aquí la discusión mesiánica en el Talmud, a la cual se ha hecho referencia (Sanh., empezando en las dos últimas líneas de p. 96 *b* y terminando en p. 99 *a*). La primera pregunta es la que hace un rabino al otro sobre si sabe cuándo va a venir el Hijo del Caído. A lo cual sigue una explicación de esta designación, basada en Amós 9:11, después de lo cual se añade que sería una generación en la que los discípulos de los sabios serían disminuidos y el resto de los hombres consumiría sus ojos en la tristeza, y desgracias terribles se sucederían una a otra, de modo que no habría cesado una que ya empezaría otra. Luego se da una descripción de lo que acontecería durante el septenio en que vendría el Hijo de David. En el primer año sería en conformidad con Amós 4:7; en el segundo año habría hambres locales; en el tercero, un hambre general terrible y gran mortalidad, como consecuencia de la cual la Ley sería olvidada por los que la estudiaban. En el cuarto año habría abundancia, y, con todo, no habría abundancia; en el quinto año habría gran abundancia y gran alegría, y se volvería a estudiar la Ley; en el sexto año habría voces (anuncios); en el séptimo, guerras, y hacia el fin del séptimo vendría el Hijo de David. Luego sigue algo de discusión sobre el orden del sexto y séptimo años, y se hace referencia al Salmo 89:51. Luego viene una descripción del estado general durante aquellos años. Los lugares sagrados (Academias) serían usados para los propósitos más viles, Galilea quedaría desolada, Gablán quedaría desierto, y los hombres de Gebul vagarían de una ciudad a la otra sin hallar compasión. Y la sabiduría de los escribas sería corrompida, y los que temen el pecado serían aborrecidos, y la cara de esta generación sería como la de un perro, y la verdad fallaría, según Isaías 59:15. (Aquí se hace un apartado.) El Talmud sigue luego —más o menos en los mismos términos— describiendo la edad mesiánica, diciendo que en ella los hijos se rebelarían contra los padres, y habría un libertinaje general, en que prevalecería por todas partes el Saduceísmo, aumentaría la apostasía, disminuiría el estudio de la Ley; y, en general, habría una pobreza y abatimiento universales sin esperanza de redención —el desinterés creciente respecto a la Ley sería una indicación especial de los últimos días—. El rab. Kattina dice: El mundo ha de durar 6.000 años, y durante un milenio ha de quedar desolado, según Isaías 2:17. El rab. Abayi sostiene que este estado durará 2.000 años, según Oseas 6:2. La opinión del rab. Kattina, sin embargo, se consideraba era

apoyad por la idea de que en este período de siete hay un año sabático —el día, aquí = 1.000 años de desolación y descanso, apelándose a Isaías 2:17; Salmo 92:1 y 90:4—. Según otra tradición, el mundo había de durar 6.000 años: 2.000 en estado de caos, 2.000 bajo la Ley, y 2.000 bajo la edad mesiánica. Pero a causa de los pecados de Israel tenían que ser deducidos de los años que ya habían pasado. Bajo la autoridad de Elías se afirmaba que el mundo no duraría menos de ochenta y cinco jubileos, y que en el último jubileo vendría el Hijo de David. Cuando se le preguntó a Elías si al principio o al fin del mismo, contestó que no lo sabía. Habiéndosele preguntado de nuevo si terminaría primero todo el período o no, de modo similar contestó lo que se interpretó indicaba que hasta su término no había que esperar el Advenimiento del Mesías, pero después de aquel término había que esperarlo. Se refiere la historia de un hombre a quien se encontró cuando tenía en las manos un escrito en caracteres hebreos cuadrados, y en hebreo, el cual dijo que lo había obtenido de los archivos persas, y en el cual estaba escrito que después de 4.290 años desde su Creación el mundo llegaría a su término. Y entonces habría las guerras de los grandes monstruos del mar, y las de Gog y Magog, y el resto del tiempo serían los tiempos del Mesías, y el Santo, bendito sea su nombre, sólo renovaría su mundo después de los 7.000 años; a lo cual, sin embargo, objeta un rabino, haciéndolo 5.000 años. El rabino Natán habla de Habacuc 2:3 como un pasaje tan profundo como el descender al abismo, reprobando la opinión de los rabinos que procuraban hallar el significado de Daniel 7:25, y el rabino Samlai, el cual de modo similar se ocupaba del Salmo 80:5, y el rabino Akiba, que insistía sobre Hageo 2:6. Pero el primer reino (¿Babilonia?) había de durar setenta años; el segundo (¿Asmoneo?), cincuenta y dos años; y el gobierno del hijo de Kozebhah (Bar Kokhabh, el falso Mesías) dos años y medio. Según el rab. Samuel, hablando en nombre del rab. Jonatán: Que sean quebrantados los huesos de los que calculan el fin, porque dicen: Ha llegado el fin, y el Mesías no ha venido; por tanto, no va a venir ya. Pero esperadle todavía, como se dice en Habacuc 2:3: «Aunque tarde, espéralo». Quizá quisieras decir: Le esperamos, pero Él no nos espera. Sobre este punto leed Isaías 30:18. Pero si es así, ¿qué le estorba? La calidad del juicio. Mas, en este caso, ¿por qué hemos de esperar? A fin de recibir la recompensa, según la última cláusula de Isaías 30:18. A lo cual sigue más discusión. Una vez más el rabino insiste en que todos los límites del tiempo con respecto al Mesías han pasado y que sólo depende del arrepentimiento y de las buenas obras la fecha en que volverá. A esto el rab. Samuel objeta, pero la idea de Rabh es apoyada por el rab. Eliezer, el cual dice que, si Israel se arrepintiera, ellos serían redimidos, pero que si

no, no serán redimidos. A lo cual el rab. Josué añade que en este último caso Dios levantaría sobre ellos un Rey cuyos decretos serían tan duros como los de Amán, y entonces Israel se arrepentiría. La opinión del rab. Eliezer fue luego apoyada con Jeremías 3:22, a lo cual el rab. Josué objeta citando Isaías 52:3, que parece implicar que la redención de Israel no depende de su arrepentimiento y buenas obras. A esto el rab. Eliezer contesta citando Malaquías 3:7, a lo cual una vez más el rab. Josué replica citando Jeremías 3:14, y el rab. Eliezer cita Isaías 30:15. A esto el rab. Josué replica con Isaías 49:7. El rab. Eliezer, entonces, arguye Jeremías 4:1, a lo cual el rab. Josué contesta con Daniel 12:7, y así se hace callar finalmente al rab. Eliezer. En esto el rab. Abba propone que no había una marca más clara del término mesiánico que la de Isaías 36:8. A lo cual el rab. Eliezer añade Zacarías 8:10. Sobre esto se presenta la cuestión del significado de las palabras «ni hubo paz para el que salía ni para el que entraba». A esto Rabh dio respuesta que se aplicaba a los discípulos de los sabios, según el Salmo 119:165. A lo cual el rab. Samuel replica que a este tiempo todas las entradas serán iguales (esto es, que habrá la misma base de peligro). El rab. Chanina hace notar que el Hijo de David no vendrá hasta que, habiéndose buscado pescado para los enfermos, no se haya hallado, según Ezequiel 32:14 en conexión con Ezequiel 29:21. El rab. Chamma, el hijo del rab. Chanina, dijo que el Hijo de David no vendría hasta que el dominio vil hubiera cesado sobre Israel, apelando a Isaías 18:5, 7. El rab. Seira dijo que el rabino Chanina había dicho: El Hijo de David no vendrá hasta que no haya gente orgullosa en Israel, según Sofonías 3:11, 12. El rab. Samlai, en nombre del rab. Eliezer, hijo del rab. Simeón, dijo que el Hijo de David no vendría hasta que todos los jueces y gobernadores hubieran cesado en Israel, según Isaías 1:26. Ula dijo: Jerusalén no será redimida excepto por la justicia, según Isaías 1:27. Pasamos por alto los comentarios del rab. Papa que no añaden al tema. El rab. Jochanan dijo: Si tú ves una generación que va disminuyendo progresivamente, espérale, según 2º Samuel 22:28. Añade también: Si ves una generación sobre la cual caen las aflicciones como un torrente, esperále, según Isaías 59:19, 20. Añade luego: el Hijo de David no viene, a menos que sea en una generación en que todos sean justos o todos culpables; lo primero basado en Isaías 60:21, lo segundo sobre Isaías 59:16 y 58:11. El rab. Alejandro dijo que el rab. Josué, el hijo de Leví, se refería a la contradicción en Isaías 60:22 entre las palabras «en su tiempo» y luego «lo apresuraré», explicando esto de la siguiente manera: Si son dignos, me apresuraré, y si no, en su tiempo. Otra contradicción similar entre Daniel 7:13 y Zacarías 9:9 es reconciliada de esta manera: Si Israel lo merece, Él vendrá en las nubes del cielo; si no lo merece, vendrá pobre y cabalgando

sobre un asno. Sobre esto se hace notar que Sabor, el rey, se burló de Samuel diciendo: Tú dices que el Mesías ha de venir sobre un asno; yo le enviaré mi magnífico caballo. A lo cual el rabino replicó: ¿Es de cien colores, como un asno? El rab. Josué, el hijo de Leví, vio a Elías, que estaba a la puerta del Paraíso. Le preguntó: ¿Cuándo va a venir el Mesías? Elías contestó: Cuando este Señor venga (significando a Dios). El rab. Josué, el hijo de Leví, dijo: Vi a dos [a él y a Elías], y oí la voz de tres [además de los otros dos, la voz de Dios]. De nuevo encontró a Elías de pie a la puerta de la cueva del rab. Simón, el hijo de Jochai, y le dijo: ¿Alcanzaré el mundo venidero? Elías contestó: Si esto agrada al Señor. A lo cual sigue el mismo comentario: He visto a dos, pero he oído la voz de tres. Entonces el rabino pregunta a Elías: ¿Cuándo vendrá el Mesías? A lo cual la respuesta es: Ve y pregúntaselo tú mismo. ¿Y dónde habita? A la puerta de la ciudad (Roma). ¿Y cuál es la señal? Habita entre los pobres, los enfermos, los desvalidos. Y todos desatan y vendan de nuevo las heridas al mismo tiempo, pero Él quita las vendas y las pone de nuevo..., de modo que si ellos le llaman no le hallan ocupado.[4] Fue a verle y le dijo: Paz a Ti, Rabino mío y Señor mío. Él contestó: Paz a ti, tú eres hijo de Leví. Él dijo al Señor: ¿Cuándo vendrás, Señor mío? Él replicó: Hoy. Luego se volvió a Elías, que le dijo: ¿Qué te ha dicho? Él me dijo: Hijo de Leví, paz a ti. Elías le dijo: Te ha asegurado a ti y a tu padre sobre el mundo venidero. Él le dijo: Pero Él me ha engañado en que me ha dicho: Vengo hoy, y Él no ha venido. Él le dijo que la palabra «hoy» quería decir: Hoy, si queréis oír mi voz (Salmo 95:7). Al rabino José le preguntaron sus discípulos: ¿Cuándo va a venir el Hijo de David? A lo cual él contestó: Me temo que me pediréis también una señal. Ante lo cual ellos le aseguraron que no. A esto él replicó: Cuando esta puerta (a saber, la de Roma) caiga, y sea reedificada, y vuelva a caer, y ellos no tengan tiempo de reedificar hasta que venga el Hijo de David. Ellos le dijeron: Rabí, danos una señal. Él les dijo: ¿No me habéis prometido que no me pediríais una señal? No importa, contestaron ellos. Él les dijo: Si es así, las aguas de la cueva de Pamias (una de las fuentes del Jordán) serán cambiadas en sangre. En aquel momento se cambiaron en sangre. Entonces el rabino siguió prediciendo que el país sería conquistado por enemigos y cada establo estaría lleno con los caballos de ellos. Rabh dijo que el Hijo de David no vendría hasta que el reino (esto es, la dominación extranjera) se extendiera sobre Israel durante nueve meses, según Miqueas 5:3. Ula dijo: Que venga,

4. La edición de Viena del Talmud tiene varias lagunas en esta página (98 *a*).

pero que yo no le vea, y lo mismo dijo Raba. El rab. José dijo: Que venga, y yo pueda ser hallado digno de estar a la sombra del estiércol de su asno (según otros: de la cola de su asno). Abayi dijo a Raba: ¿Cuál es el significado y causa de tus palabras? Si, a causa de las aflicciones del Mesías, tenemos la tradición de que al rab. Eliezer le preguntaron sus discípulos qué debía hacer un hombre para librar al Mesías de las aflicciones; a lo cual se les contestó: Ocupaos de la Torah, y de buenas obras. Y tú eres un maestro de la Torah, y tienes buenas obras. Él contestó: Quizás el pecado puede llevar a la ocasión de peligro. A esto se dan respuestas consoladoras en la Biblia, tales como Génesis 28:15 y otros pasajes, algunos de los cuales han sido comentados detalladamente.

El rab. Jochanan expresó un desagrado similar de ver los días del Mesías, a lo cual Resh Lakish sugirió que podría ser a causa de Amós 5:19, o quizá de Jeremías 30:6. A esto, un temor de Dios así es explicado por la consideración de que lo que se llama servicio arriba no es como lo que se llama servicio abajo (la familia de arriba no es como la familia de abajo), de modo que una clase puede sobrepujar a la otra. El rab. Giddel dijo que Rabh decía que Israel se regocijaría en los años del Mesías. El rab. José dijo: Sin duda, ¿quién más podría regocijarse en ellos? ¿Chillak y Billak? (dos nombres imaginarios que significan nadie). Esto excluye las palabras del rabino Hillel, que dijo: Ya no hay Mesías para Israel, puesto que lo tuvieron en el tiempo de Ezequías. Rabh dijo: El mundo fue sólo creado para David; Samuel, para Moisés; el rab. Jochanan, para el Mesías. ¿Cuál es su nombre? La escuela del rab. Shila dijo: Shiloh es su nombre, según Génesis 49:10. La escuela del rab. Jannai dijo: Jinnon, según Salmo 72:17. La escuela del rab. Chanina dijo: Chaninah, según Jeremías 16:13. Y algunos dicen: Menachem, el hijo de Ezequías, según Lamentaciones 1:16. Y nuestros rabinos dicen: El Leproso es su nombre, como está escrito en Isaías 53:4. El rab. Nachman dijo: Si Él está entre los vivos, es como yo, según Jeremías 30:21. Rabh dijo: Si está entre los vivos, es como el rab. Jehuda el Santo, y si entre los muertos es como Daniel, el hombre muy amado. El rab. Jehuda dijo que Rabh dijo: Dios les levantará otro David, según Jeremías 30:9, un pasaje que evidentemente señala al futuro. El rab. Papa dijo a Abaji: Pero tenemos esta otra Escritura, Ezequiel 37:25, y los dos términos (Mesías y David) están relacionados como Augusto y César. El rab. Samlai ilustró Amós 5:18 con una parábola de un gallo y un murciélago que buscaban la luz. El gallo dijo al murciélago: Yo busco la luz, pero ¿de qué te sirve a ti? Esto le sucedió a un saduceo que dijo al rab. Abahu: ¿Cuándo vendrá el Mesías? El contestó: Cuando las tinieblas cubran a este pueblo. Él le contestó: ¿Intentas maldecirme? Él replicó: Lo dice en la Escritura de Isaías

60:2. El rab. Eliezer enseñó: Los días del Mesías son cuarenta años, según el Salmo 95:10. El rab. Eleazar, el hijo de Asariah, dijo: Setenta años, según Isaías 23:15, «según los días de un rey», siendo el Rey de que se habla, el único rey, el Mesías. El rabino dijo: Tres generaciones, según el Salmo 72:5. El rab. Hillel dijo: Israel ya no tendrá un Mesías, porque lo tuvo en los días de Ezequías. El rab. José dijo: Que Dios perdone al rab. Hillel; ¿cuándo vivió Ezequías? Durante el primer Templo. Y Zacarías profetizó durante el segundo Templo, y dijo Zacarías 9:9. Tenemos la tradición de que el rab. Eliezer dijo: Los días del Mesías son cuarenta años. Está escrito en Deuteronomio 8:3, 4 y también en Salmo 90:15 (mostrando que los días de regocijo tienen que ser como los de aflicción en el desierto). El rab. Dosa dijo: Cuatrocientos años, citando Génesis 15:13 en conexión con el mismo Salmo. Rabh pensaba que eran 365 años, según el año solar, citando a Isaías 63:4. Preguntó el significado de las palabras «El día de la venganza está en mi corazón», y el rab. Jochanan explicó: Yo he manifestado esto a mi corazón, pero no a mis miembros, y el rab. Simón ben Lakish: A mi corazón, y no a los ángeles ministradores. Abimi enseñó que los días del Mesías habían de durar para Israel 7.000 años (una semana divina de boda), según Isaías 62:5. El rab. Jehuda dijo que el rab. Samuel dijo que los días del Mesías habían de ser como desde el día en que fue creado el mundo hasta ahora, según Deuteronomio 11:21. El rab. Nachman dijo: Desde los días de Noé hasta ahora, según Isaías 54:9. El rab. Chija dijo que el rab. Jochanan dijo: Todos los profetas han profetizado sólo con respecto a los días del Mesías; pero con referencia al mundo venidero, ojo no ha visto, oh Dios, además de Ti, lo que has preparado para el que espera en Ti (Isaías 64:4). Y esto se opone a lo que dijo el rab. Samuel: que no había diferencia entre este mundo y los días del Mesías, excepto que la dominación extranjera llegaría a su fin. Ante lo cual el Talmud termina el discurso sobre el arrepentimiento y su relación con la justicia perfecta.

El extracto ha sido largo, pero por lo menos mostrará la diferencia infinita entre la expectativa rabínica del Mesías y el cuadro del mismo que presenta el Nuevo Testamento. ¡Sin duda, la idea mesiánica, según se realiza en Cristo, no puede haberse derivado de las ideas corrientes en aquellos tiempos!

APÉNDICE X

Sobre la supuesta Sinagoga del Templo

(Vol. I, Libro II, cap. X, pp. 288, 289)

Poniendo a un lado, como insostenible, la idea de una *Beth ha-Midrash* regular en el Templo (aunque la haya defendido incluso Wünsche), hemos de inquirir si hay alguna evidencia histórica que se pueda aducir en favor de la existencia de una Sinagoga dentro de los límites de los edificios del Templo. La noticia (Sot. vii. 8) de que cada año sabático se hacía lectura de ciertas porciones a la gente en el «Patio», y que se dirigía un servicio durante los ayunos públicos a causa del tiempo seco (Taan. ii. 5), no puede ser aducida, naturalmente, como prueba de la existencia de una Sinagoga regular en el Templo.

Por otra parte, se dice de modo expreso en Sanh. 88 *b*, líneas 19, 20 desde arriba, que en los sábados y días festivos los miembros del Sanedrín salían a la *Chel* o terraza del Templo, donde se les hacían preguntas y ellos las contestaban. Es del todo cierto que en Tos. Sanh. vii. (p. 158, col. *d*) tenemos una afirmación inexacta sobre el segundo Sanedrín del Templo, afirmándose que se sentaba en la *Chel* (en vez de hacerlo en la entrada del Patio de los Sacerdotes, como en Sanh. 88 *b*), y que allí, el sábado y los

días festivos, los discursos eran de modo vago designados como una «Beth ha-Midrash», que era como un «monte del Templo».[1] Pero como se nos da la misma descripción exacta de lo que tenía lugar —en realidad, las mismas palabras— en la Tosephta como en el mismo Talmud, aquélla debe ser corregida por éste, o mejor, el término «Beth ha-Midrash» debe ser entendido en el sentido más amplio y general como el «lugar de exposición rabínica», y no como indicación de una Academia permanente. Pero incluso si las palabras de la Tosephta hubieran de tener preferencia sobre las del Talmud mismo, *no contienen mención de una Sinagoga del Templo.*

También son inapropiados los otros argumentos en favor de esta supuesta Sinagoga del Templo. La primera de ellas se derivaba de una noticia en Tos. Sukkah. iv. 4, en que el rab. Josué explica que durante la primera noche de la Fiesta de los Tabernáculos los píos nunca «dormían», sino que iban, primero, «al sacrificio matutino, de allí a la Sinagoga, luego a la Beth ha-Midrash, de ésta a los sacrificios festivos, luego a comer y beber, de ahí otra vez a la Beth ha-Midrash, de ahí al sacrificio de la tarde, y luego al "gozo de la casa del derramamiento de agua"» (la fiesta de la noche y los servicios en los patios del Templo). El otro argumento es el de la Yoma vii. 1, 2, en que leemos que mientras se quemaba el becerro y el macho cabrío, el Sumo Sacerdote leía al pueblo ciertas porciones de la Ley, el rollo de la cual era entregado por el *Chazzan* de la Sinagoga (no se dice de qué Sinagoga) al jefe de la Sinagoga, de éste al Sagan, y del Sagan al Sumo Sacerdote.[2] No es necesario señalar lo deficientes que son estas inferencias a partir de tales noticias. Más que esto: la existencia de una Sinagoga en el Templo parece totalmente incompatible con el comentario en Yoma vii. 2, pues es imposible que nadie que estuviera presente en la lectura del Sumo Sacerdote pudiera presenciar el becerro y el macho cabrío mientras ardían, y esto, no porque lo primero tenía lugar en una Sinagoga del Templo regular, sino «porque un sitio estaba lejos del otro, y los dos servicios tenían lugar al mismo tiempo». Así, que yo sepa, éstos son todos los pasajes talmúdicos que se dicen hacen referencia a la existencia de una Sinagoga regular en el Templo, y se ve bien hasta qué punto la cosa es posible, pudiendo juzgar de ello el lector.

Es fácil, en realidad, entender que el Rabinismo y el Judaísmo tardío deseen localizar una Sinagoga y una Beth ha-Midrash dentro de los recintos

1. Ver, también, Maimónides, Yad ha-Chas., vol. iv., p. 241 *a* (Hilc. Sanh. c. iii).

2. Una ordenación similar se describe en Sot. vii. 8 como unida con la lectura de la Ley por los reyes de Israel al pueblo, según Deuteronomio 31:10. ¿Se diría a causa de esto que había una Sinagoga en el Templo en los primeros días de los reyes?

sagrados del mismo Templo. Pero es difícil aceptarlo por la circunstancia de que algunos eruditos cristianos como Reland, Carpzov y Lightfoot se hayan contentado con repetir la afirmación sin someterla a un examen personal. Vitringa (Synap., p. 30) casi se indigna ante la posibilidad de la duda —y esto, aunque él mismo cita pasajes de Maimónides en el sentido de que *la lectura de la Ley por parte del Sumo Sacerdote en el Día de la Expiación tenía lugar en el Patio de las Mujeres*, y, por tanto, no en ninguna supuesta Sinagoga—. Con todo, ¡los comentaristas en general, y los escritores sobre la vida de Cristo, han localizado el asiento de nuestro Señor entre los doctores en el Templo en esta supuesta Sinagoga del Templo![3]

3. En un libro anterior mío («Sketches of Jewis Life in the Time of our Lord») expresé dudas sobre este tema. Éstas (según se explica en el texto), un estudio más pleno las ha convertido en certidumbre absoluta en contra de la hipótesis popularmente aceptada. Y ¿cuál, en realidad, podría haber sido el significado de una Sinagoga —que, después de todo, persistió como sustituto del Templo y sus servicios— dentro del recinto del Templo?; o ¿cómo podían los servicios respectivos ser ordenados de modo que no chocaran?; y, finalmente, ¿no ocuparon las oraciones de la Sinagoga, según se admite, el lugar de los servicios y sacrificios del Templo?

APÉNDICE XI

Sobre la profecía de Isaías 40:3

(Ver vol. I, Libro II, p. 304, nota 6)

Según los Evangelios sinópticos, la aparición y predicación públicas de Juan fue el cumplimiento de la predicción con que empieza la segunda parte de las profecías de Isaías, llamada por los rabinos «el libro de las consolaciones». Después de un breve prefacio general (Isaías 40:1, 2), vienen las palabras que citan Mateo y Marcos (Isaías 40:3), y más plenamente Lucas (Isaías 40:3-5). Apenas se puede concebir un comienzo más apropiado para el «libro de las consolaciones».

La cita de Isaías 40:3 se hace según la Septuaginta, y la única diferencia es el cambio de «los caminos de nuestro Dios» en «sus caminos». Las divergencias entre la Septuaginta y nuestro texto hebreo de Isaías 40:4, 5 son algo más numerosas, pero, en todo caso, de poca importancia, siendo la principal diferencia del original hebreo la de que, en vez de traducir «toda carne juntamente la verá», tenemos en la Septuaginta y el Nuevo Testamento: «Toda carne verá la salvación de Dios.» Como es difícil suponer que la Septuaginta diga ישע en vez de יחדו, hemos de considerar que la traducción es targúmica. Finalmente, aunque según los acentos de la Biblia hebrea debería decir: «La voz de uno que clama: Preparad en el desierto», etc., con todo, en conformidad con la Septuaginta, el Targum y los Sinópticos que traducen: «La voz de uno que clama en el desierto: Preparad», su testimonio debe ser considerado como que sobrepasa la autoridad de los acentos, que son de tiempo mucho más tardío.

Pero la cuestión principal es si Isaías 40:3 y ss. se refiere a los tiempos mesiánicos o no. Los intérpretes más modernos consideran que se aplica al retorno de los exiliados de Babilonia. No es éste el lugar para entrar en una discusión crítica del pasaje; pero se puede hacer notar que la inserción de la palabra «salvación» en el versículo 5 por la Septuaginta parece implicar que tenían a la vista al Mesías. En todo caso, es cierto que los Sinópticos entienden así la traducción de la Septuaginta. Pero esto no es todo. La cita de Isaías 40 debe ser considerada por los evangelistas como cumplida cuando Juan el Bautista anunció el venidero Reino de Dios. Tenemos prueba positiva de que, considerando que el anuncio hecho por Juan fuera correcto, sólo adoptaron el punto de vista de sus contemporáneos aplicando Isaías 40:3 y ss. a la predicación del Bautista. La evidencia, aquí, parece ser indiscutible, porque *el Targum traduce el final del versículo 9* («decid a las ciudades de Judá: ¡He aquí vuestro Dios!») *con las palabras: «Decid a las ciudades de la casa de Judá, el reino de vuestro Dios se ha manifestado.»*

De hecho, según el Targum, «las buenas nuevas» no son traídas por Sión ni por Jerusalén, sino a Sión y a Jerusalén.

APÉNDICE XII

Sobre el bautismo de los prosélitos

(Ver vol. I, Libro II, cap. XI, p. 317)

Sólo los que han estudiado el tema pueden tener idea de lo importante —y a veces desconcertante— que puede ser la literatura sobre el tema de los prosélitos judíos y su bautismo. Nuestras notas presentes se limitarán al tema del bautismo de los prosélitos.

1. En general, por lo que se refiere a los prosélitos (*Gerim*), hemos de distinguir entre los *Ger ha-Shaar* (prosélito de la puerta) y *Ger Toshabh* (residente, establecido en Israel), y también el *Ger hatstsedeq* (prosélito de justicia) y *Ger habberith* (prosélito del pacto). El primero es mencionado por Josefo (Ant. xiv. 7, 2), y con frecuencia en el Nuevo Testamento y en nuestras versiones, como los que «temen a Dios», Hechos 13:16, 26; son «religiosos», Hechos 18:43; «devotos», Hechos 13:50; 17:4, 17; «adoran a Dios», Hechos 16:14; 18:7. Tanto si las expresiones «devoto» y «temeroso de Dios», en Hechos 10:2, 7, se refieren a los prosélitos de la puerta como si no, es dudoso. Como los «prosélitos de la puerta» sólo profesaban su fe en el Dios de Israel, y meramente se obligaban a la observancia de los llamados siete mandamientos de Noé (de los que hablamos en otro lugar), la cuestión del «bautismo» no tiene que ser discutida en conexión con ellos, puesto que ni aun eran circuncidados.

2. La cosa era distinta respecto a los «prosélitos de la justicia», que pasaban a ser «hijos del pacto», «perfectos israelitas», israelitas en todos los aspectos, tanto por lo que se refiere a los deberes como a los privilegios. Todos los escritores están de acuerdo en que eran requeridas tres cosas para

la admisión de estos prosélitos: *circuncisión (Milah), bautismo (Tebhilah)* y un *sacrificio (Qorban*, en el caso de la mujer: bautismo y sacrificio), consistiendo este último en el holocausto de una becerra o de un par de tórtolas o dos palominos (Maimónides, Hilkh. Iss. Biah xiii. 5). Después de la destrucción del Templo había que dar promesa de hacer estos sacrificios cuando fuera restaurado el Santuario. Acerca de esto y las ordenanzas sobre la circuncisión no es necesario entrar más adelante. Este *bautismo* era absolutamente necesario para hacer un prosélito, y esto se afirma con tanta frecuencia que no hay que entrar en discusión de ello (ver Maimónides, u.s.; el tratato *Massekhteh Gerim* en Kirchheim, Septem Libri Talm. Parvi, pp. 38-44, y muchos otros). Había, realmente, una diferencia entre los rabinos Josué y Eliezer; el primero defendía que el bautismo solo, sin la circuncisión, bastaba para hacer un prosélito, en tanto que el otro defendía la circuncisión sin el bautismo; pero los sabios decidieron en favor de la necesidad de los dos ritos (Yebam. 46 *a* y *b*). El bautismo era realizado en la presencia de tres testigos, ordinariamente miembros del Sanedrín (Yebam. 47 *b*), pero en caso de necesidad podían actuar otros. A la persona que había de ser bautizada se le cortaban el pelo y las uñas, se desnudaba completamente, hacía una nueva profesión de su fe ante los que se designaban «los padres del bautismo» (nuestros padrinos, Kethub. 11 *a*; Erub. 15 *a*), y luego se la inmergía por completo, de modo que toda parte de su cuerpo fuera tocada por el agua. El rito, naturalmente, iba acompañado de exhortaciones y bendiciones (Maimónides, Hilkh. Milah iii. 4; Hilkh. Iss. Biah xiv. 6). El bautismo no era administrado por la noche ni en sábado o día festivo (Yebam. 46 *b*). Las mujeres eran atendidas por las de su propio sexo, los rabinos se quedaban en la puerta fuera. Con todo, los hijos no nacidos no requerían ser bautizados, porque nacían «en santidad» (Yebam. 78 *a*). Con respecto al niño pequeño de los prosélitos había opiniones distintas. Una persona menor de edad era realmente recibida, pero no era considerada propiamente como un israelita hasta que alcanzaba la mayoría de edad. El bautismo secreto, en que sólo la madre traía al niño, no era reconocido. En general, las afirmaciones de un prosélito sobre su bautismo requerían ser atestadas por testigos. Pero los hijos de una judía o una prosélita eran considerados como judíos incluso si el bautismo del padre fuera dudoso.

Era realmente algo importante cuando, en palabras de Maimónides, un extranjero buscaba abrigo bajo las alas de la Shekhinah, y los cambios de condición que tenían lugar eran considerados como completos. Las aguas del bautismo eran para él el «baño de la regeneración» (Tito 3:5), aunque en un sentido, verdaderamente, muy distinto del cristiano. Cuando salía de estas aguas era considerado como «nacido de nuevo» —en el lenguaje de

los rabinos, como si fuera «un niño recién nacido» (Yeb. 22 *a*; 48 *b*; 97 *b*), como «un niño de un día» (Mass. Ger. c. ii.)—. Pero este nuevo nacimiento no era «un nacimiento de arriba» en el sentido de renovación moral o espiritual, sino que sólo implicaba una nueva relación con Dios, con Israel y con su propio pasado, presente y futuro. Se ordenaba de modo expreso que le fueran presentadas todas las dificultades de su nueva ciudadanía, y si después de todo esto tomaba sobre sí el yugo de la ley, debía decírsele en qué forma todas estas aflicciones y persecuciones tenían por objeto producirle una mayor bendición, y que todos estos mandamientos redundaban en un mayor mérito. De modo más especial, había de ser considerado como un nuevo hombre con referencia a su pasado. Las costumbres de su patria y sus relaciones tenían que cambiar todas. El pasado, con todo lo que pertenecía al mismo, era pasado, y él era un nuevo hombre —el viejo, con sus contaminaciones, era sepultado en las aguas del bautismo—. Esto era realizado con una lógica tan implacable que no sólo decidía cuestiones tales como las de la herencia, sino que se declaraba que, excepto por no causar desprecio hacia el proselitismo, un prosélito podía casarse incluso con su propia madre o hermana (comp. Yeb. 22 *a*; Sanh. 58 *b*), y el Talmud nombra por lo menos a tres celebrados doctores que eran fruto de uniones así (comp. Derembourg, Hist. de la Palest., p. 223, nota 2). Se cantan las alabanzas de los prosélitos y el proselitismo en Vayy. R. 1.

Si hubiera necesidad de algo que exaltara más el valor de un proselitismo así, sería su supuesta antigüedad. La tradición la hace llegar hasta Abraham y Sara, y la expresión (Génesis 12:5) «las almas que habían adquirido» se explicaba como referidas a los prosélitos, puesto que «todo el que hace un prosélito es como si lo creara» (Ber. R. 39; comp. también los Targums Pseudo-Jon. y Jerus. y Midrash sobre Cantares 1:3). El Talmud difiere en esto de los Targumim, y halla en Éxodo 2:5 una referencia al bautismo de la hija de Faraón (Sotah 12 *b*, línea 3; Megill. 13 *a*, línea 11). En Shem. R. 27 se demuestra que Jetró era un convertido, por la circunstancia de que su nombre original había sido Jeter (Éxodo 4:18), y, como en el caso de Abraham, se había añadido un letra adicional (Jetró) a su nombre cuando pasó a ser un prosélito. Hay otros ejemplos, como Rut (Targum sobre Rut 1:10, 15) y Nabuzaradán, a quien se describe también como un prosélito (Sanh. 96 *b*, línea 19 desde abajo). Pero se dice que en los días de David y Salomón no se admitían prosélitos en el Sanedrín porque se sospechaba de sus motivos (Yeb. 76 *a*), o por lo menos eran vigilados de cerca.

Pero aunque el bautismo de prosélitos parece, hasta aquí, fuera de duda, los teólogos cristianos han discutido la cuestión de si el rito era practicado al tiempo de Cristo o sólo fue introducido después de la destrucción del

Templo y sus servicios, para ocupar el lugar del sacrificio ofrecido previamente. La controversia, que tuvo su origen principalmente por los prejuicios dogmáticos de los luteranos, calvinistas y bautistas, se ha continuado sobre base histórica o casi histórica. El silencio de Josefo y Filón no se puede citar como en favor del origen tardío de este rito. Por otra parte, se puede insistir en que, como el bautismo no ocupó el lugar de los sacrificios en ningún otro caso, sería difícil explicar el origen de un rito así en conexión con la admisión de los prosélitos.

Además, si un judío que había sido contaminado levíticamente requería la inmersión, es difícil suponer que un pagano hubiera sido admitido a todos los servicios del Santuario sin una purificación similar. Pero tenemos también testimonio positivo (con las objeciones de Winer, Keil y Leyrer, pero que en mi opinión no lo invalidan) de que el bautismo de prosélitos existía en tiempo de Hillel y de Shammai. Porque si bien se dice que la escuela de Shammai había permitido a un prosélito que era circuncidado en la víspera de la Pascua que participara de ésta[1] después del bautismo, la escuela de Hillel lo prohibía. Esta controversia tiene que considerarse que demuestra que en aquel tiempo (antes de Cristo) el bautismo de prosélitos era acostumbrado[2] (Pes. viii. 8, Eduy. v. 2).

1. Sin embargo, el caso supuesto por la escuela de Shammai habría sido imposible, puesto que, según las instrucciones rabínicas, tenía que transcurrir cierto tiempo después de la circuncisión para recibir el bautismo.

2. La siguiente noticia de Josefo (Ant. xviii. 5, 2) no sólo es interesante en sí misma, sino por la idea que presenta del bautismo. Muestra la actitud o punto de vista que los judíos racionalistas adoptaban sobre la obra del Bautista, y lo poco que eran capaces de entender el significado real del bautismo. «Pero a algunos de los judíos les parecía que la destrucción del ejército de Herodes fue causada por Dios, y, en realidad, fue un castigo justo, debido a lo que había hecho a Juan, a quien se llamaba el Bautista. Porque Herodes había dado orden de darle muerte a pesar de ser un hombre bueno, y que mandaba a los judíos que ejercieran la virtud, así como justicia de los unos hacia los otros, y piedad hacia Dios, y que acudieran al bautismo. Porque el bautizarse sería agradable a Él si ellos hacían uso del mismo, no para remitir o eliminar algunos pecados, sino para la purificación del cuerpo, después que el alma había sido previamente limpiada por la justicia. Y cuando muchos hubieron acudido a él por haber sido conmovidos en gran manera al oír estas palabras, Herodes, temiendo que la influencia de Juan sobre el pueblo pudiera dar lugar a alguna rebelión, porque ellos parecían estar dispuestos a hacer cualquier cosa bajo su consejo, consideró que sería mejor darle muerte antes que no ocurriera algo a causa de él, más bien que si, esperando, hubiera un cambio en los asuntos por esta causa, él tuviera luego que arrepentirse», etc. Sobre la credibilidad de este testimonio ver el artículo sobre Josefo en Smith, «Dictionary of Christian Biography», vol. iii., pp. 441-460 (especialmente pp. 458, 459).

APÉNDICE XIII

Angelología y demonología judías. La caída de los ángeles

(Ver vol. I, Libro III, cap. I, p. 352)

Sin entrar en la discusión de la doctrina de los ángeles y los demonios que presentan la Santa Escritura, los Apócrifos y los Pseudoepígrafos, se puede admitir que se ha hecho considerable progreso desde los últimos libros canónicos a los apócrifos, y de éstos a los escritos pseudoepigráficos. El mismo comentario se aplica con mayor intensidad aún a la comparación de los últimos con la literatura rabínica. Aquí encontramos relativamente poco que sea bíblico en su pureza. Pero, añadido a lo mismo, hallamos mucho que es el resultado de la mente oriental, el prurito de la imaginación, orgullo nacional, superstición ignorante y elementos extraños, especialmente persas. En este último sentido es verdad —no ciertamente por lo que respecta a la doctrina de los ángeles buenos y malos, pero sí de gran parte de su elaboración rabínica— que los «nombres de los ángeles (y de los meses) fueron traídos de Babilonia» (Jer. Rosh. haSh. 56 *d*; Ber. R. 48), y, con los «nombres», no poco de las nociones respecto a éstos. Al mismo tiempo, sería injusto negar que gran parte del simbolismo que intenta transmitir es hermosa de modo singular.

I. Angelología

1. *Creación, número, duración y localización de los ángeles*. Estamos considerando ahora, no los ángeles principales, sino la innumerable «hueste» generalmente designada como «los ángeles ministradores» (השרת מלאכי). Las opiniones difieren (Ber. R. 3) sobre si fueron creados en el segundo día como «espíritus», «vientos» (Salmo 104:4), o bien en el *quinto* día (Isaías 6:2) en conformidad con las obras de la Creación en aquellos días. Visto en referencia al servicio y alabanza de Dios, son «una llama de fuego»; con respecto a su oficio o misión, mensajeros alados (Pirqé del rab. El. 4). Pero no sólo esto: cada día son creados ángeles ministradores, cuyo destino aparente es sólo dar alabanza a Dios, después que han desaparecido en la corriente de fuego (*Nahar de-Nur)* de donde se habían originado[1] (Chag. 14 *a*; Ber. R. 78). Más que esto, un nuevo ángel es creado para ejecutar toda orden de Dios, y después de esto desaparece (Chag. u.s.). Esta creación nueva y continua de ángeles, que es en sí una hermosa alegoría, tiene, en parte, sabor de la doctrina de la «emanación», apoyada bíblicamente con apelación a Lamentaciones 3:23. Así, se puede decir que diariamente es creada una *Kath* o compañía de ángeles para el servicio diario de Dios, y que cada palabra que procede de su boca pasa a ser un «ángel [mensajero —marca aquí la unidad ideal de la palabra y el hecho—] (Chag. 14 *a*).

El número inmenso de la hueste angélica —y por consiguiente la seguridad de Israel— frente a sus enemigos fue descrito en el lenguaje más hiperbólico. Había 12 *Mazzaloth* (signos del Zodíaco), cada uno de los cuales tenía 30 jefes de ejércitos, cada uno con 30 legiones, cada legión con 30 líderes, y cada líder con 30 capitanes, y cada capitán con 30 bajo él, y cada uno de éstos con 365.000 estrellas; y ¡todos fueron creados por amor a Israel! (Ber. 32 *b*). De modo similar, cuando Nabucodonosor se propuso ascender al cielo, y exaltar su trono por encima de las estrellas, y ser como el Altísimo, el Bath Qol replicó a este nieto de Nimrod que la edad del hombre era 70, a lo más 80 años, en tanto que el camino desde el cielo al firmamento ocupaba 500 años (en Jer. Ber. 2 *c* son 50 años), el espesor del firmamento era 500 años, desde un firmamento al otro se tardaban otros 500 años, la extensión en que había los pies de los seres vivientes era igual a todo lo que había precedido, y las coyunturas de sus pies igual a todo lo que había precedido, y así sucesivamente con respecto a cada uno de sus

1. Esta corriente procede de la base del trono de Dios, y en realidad es el sudor de «los seres vivientes», en su temor ante la gloria de Dios (Ber. R. 78).

miembros, hasta que al fin venía el trono de gloria (Chag. 13 *a*). En conexión con esto leemos en Chag 12 *b* que había siete cielos: el *Vilon*, en el cual había el sol; *Reqia*, en el cual brillan el sol, la luna, las estrellas, y los planetas están fijos; *Shechaqim*, en que hay las piedras de molino para hacer el maná de los piadosos; *Zebhul*, en el cual están la Jerusalén celestial y el Templo y el altar, y en el cual ofrecen sacrificios Miguel y los príncipes angélicos más importantes; *Maon*, en el cual hay los ángeles ministradores, que cantan de noche y están silenciosos de día por amor al honor de Israel (que ahora disponen de sus servicios); *Machon*, en el cual hay los tesoros de la nieve, granizo y las cámaras de los rocíos perjudiciales y los receptáculos de agua, la cámara del viento y la cueva de la niebla, cuyas puertas son de fuego; finalmente, *Araboth*, en que hay la justicia, el juicio y la equidad, los tesoros de la vida, la paz y la bendición, las almas de los justos, y los espíritus y las almas de aquellos que han de nacer en el futuro, y el rocío por el cual han de ser levantados los muertos. Hay también los ofanines, los serafines, y los seres vivientes, y los ángeles minisradores, y el trono de gloria, y sobre ellos en su trono el gran Rey. [Para ver una descripción de este Trono y la apariencia de su Rey, ver Pirqé del rab. Eliezer. Por otra parte, a veces, todo poder y fenómeno en la Naturaleza son hipostatizados en un ángel, fenómenos como granizo, lluvia, viento, mar, etc.; de modo similar, todo suceso, como la vida, la muerte, la nutrición, la pobreza, tal como se expresa: «ni una brizna de hierba sobre la tierra deja de tener su ángel en el cielo» (Ber. R. 10). Esto parece, aproximadamente, el conjunto de ideas del misticismo alejandrino. Así también, quizá, la idea de que ciertos héroes bíblicos pasaron después de la muerte a ser ángeles. Pero como esto se puede considerar que implica su servicio como mensajeros de Dios, vamos a dejarlo de momento.

2. *Los príncipes angélicos, su localización, nombres y oficios*. Las limitaciones —en cuanto a la duración o lo que sea— de los ángeles ministradores no se aplican a los ofanines (o ángeles ruedas), a los serafines, a los Chayot (o seres vivientes) ni a los princípes angélicos (Ber. R. 78). La palabra se explica como compuesta de otras dos que significan silencio y habla, y se dice que guardan silencio cuando la palabra procede de la boca de Dios, y hablan cuando Él ha cesado. Sería difícil decir exactamente cuál es el número de los príncipes angélicos. Las 70 naciones —de las que está compuesto el mundo— tienen cada una su príncipe angélico (Targ. Jer. sobre Génesis 11:7, 8; comp. Ber. R. 56; Shem. R. 21; Vayy. R. 29; Ruth R., ed. Vars., p. 36 *b)* que defiende su causa ante Dios. De ahí que estos ángeles sean realmente hostiles a Israel y no puedan ser considerados del todo como ángeles buenos, y son postergados cuando la nación que repre-

sentan es destruida. Puede haber sido como una reflexión sobre la enseñanza cristiana que Israel se describió como que no requería ningún representante ante Dios, como los gentiles. Porque, como veremos pronto, ésta no fue la idea general que se tenía. Ademas de estos príncipes angélicos gentiles, había otros jefes, cuya misión se explicará luego. De éstos son mencionados especialmente cinco, de los cuales, cuatro rodean el trono de Dios: Miguel, Gabriel, Rafael y Uriel. Pero el mayor de todos es Metatrón, que está bajo el trono y delante de él. Estos ángeles tienen el privilegio de estar dentro del *Pargod*, o velo de nubes, en tanto que los otros sólo pueden oír las órdenes o consejos divinos desde fuera de este velo (Chag. 16 *a*, Pirqé d. rab. El. iv.). Vemos una ligera variación de esto cuando el Targum Pseudo-Jonat. sobre Deuteronomio 34:6 enumera los siguientes seis ángeles principales: Miguel Gabriel, Metatrón, Yofiel, Uriel y Yofiofia. El libro de Enoc (cap. 22) habla también de seis ángeles principales, en tanto que Pirqé d. R. Eliez. iv. menciona siete. En un pasaje curioso (Berakoth 51 *a*) leemos de tres instrucciones dadas por Suriel, príncipe del rostro, para preservar a los rabinos de los Techaspith (compañía de ángeles malos), o, según otros, de los Istalganith (otra compañía de ángeles malos). En Chag. 13 *b* leemos de un ángel llamado Sandalpon, que está sobre la tierra, cuya cabeza alcanza 500 años hacia los seres vivientes. Se supone que se halla tras los Merkabah (el carro del trono), y hace coronas para el Creador, que ascienden por su propia cuenta. Leemos también de Sagsagel, que enseñó a Moisés el sagrado nombre de Dios, y estaba presente en su muerte. Pero, confinándonos a los cinco ángeles principales, tenemos:

a) *Metatrón* (para algunos Metátor, punto que se halla en controversia), que parece corresponder muy de cerca al Ángel del rostro, o el Logos. Es el representante de Dios. En el Talmud (Sanh. 38 *b)* se presenta a un cristiano que torpemente intenta una controversia sobre este punto: que, según las ideas judías, Éxodo 24:1 debía decir: «Ven a mí.» Sobre esto, R. Idith explica que la expresión se refería a Metatrón (Éxodo 33:21), pero niega la inferencia de que Metatrón debía ser adorado o tuviera poder para perdonar pecados o debía ser considerado como un Mediador. En la continuación de esta controversia se nos dice (Chag. 15 *a, b*) que cuando un rabino apóstata vio a Metatrón sentado en el cielo, y sacó la inferencia de ello que había dos poderes supremos, Metatrón recibió de otro ángel 60 azotes, para demostrarse su inferioridad. En el Targ. Pseudo-Jon. sobre Génesis 5:24 se le llama el Gran Escriba, y también el Príncipe de este mundo. Se le designa como «el Joven», y en la Cábala como «el pequeño Dios», que tiene 7 nombres como el Todopoderoso, y comparte su majestad. También se le llama el «Príncipe del Rostro», y se le describe como el ángel

que está sentado en la cámara más interior de todas (Chag. 5 *b*), en tanto que los otros ángeles escuchan las órdenes desde fuera del velo (Chag. 16 *a*). Se le representa como mostrando lo invisible a Moisés (Siphré, p. 141 *a*) e instruyendo a los niños que han muerto sin recibir conocimiento (Abhod. Zar. 3 *b*). En la instrucción a la Midrash sobre Lamentaciones hay una historia en la cual se dice que Metatrón propuso derramar lágrimas a fin de que Dios no pudiera llorar sobre la destrucción de Jerusalén, a lo cual, sin embargo, el Todopoderoso se negó a dar consentimiento. No citamos más sobre este pasaje. En Siphré sobre Deuteronomio (ed. Friedm., p. 141 *a*) se dice que Metatrón mostró a Moisés toda Palestina. También se dice que iba delante de Israel en el desierto.

b) Miguel (¿«el que es como Dios»?) o el gran príncipe (Chag. 12 *b*). Se halla a la derecha del trono de Dios. Según el Targ. Pseudo-Jon. sobre Éxodo 24:1, es el príncipe de la sabiduría. Según el Targum sobre Salmo 137:7, 8, el príncipe de Jerusalén, el representante de Israel. Según la Sebach. 62 *a*, ofrece ante el altar celestial: según algunos, las almas de los píos; según otros, corderos de fuego. Pero aunque Miguel es el príncipe de Israel, no tiene que ser invocado por ellos (Jer. Ber. ix. 13 *a*). En Yoma 77 *a* tenemos un ejemplo de su abogacía inefectiva en favor de Israel antes de la destrucción de Jerusalén. El origen de su nombre, relacionado con el Cántico de Moisés en el mar Rojo, lo explica Bemidb. R. 2. Se relatan muchos ejemplos de su actividad. Así, el libró a Moisés del horno de fuego de Nimrod, y después, también, a los tres jóvenes del horno ardiente. Fue el ángel principal o mediano de los tres que fueron a anunciar a Abraham el nacimiento de Isaac, con Gabriel a su derecha y Rafael a su izquierda. Miguel salvó también a Lot. Miguel y Gabriel escribieron que la primogenitura pertenecía a Jacob, y Dios lo confirmó. Miguel y Gabriel actuaron como «amigos del novio» en las bodas de Adán. Sin embargo, no pudieron resistir el contemplar la gloria de Moisés. Se supone que Miguel fue el ángel en la zarza ardiente en el desierto (según otros, fue Gabriel). A la muerte de Moisés, Miguel preparó su féretro, Gabriel dispuso un paño sobre la cabeza de Moisés, y Sagsagel sobre sus pies. En el mundo venidero Miguel va a pronunciar bendiciones sobre los frutos del Edén, luego los entregará a Gabriel, el cual los dará a los patriarcas y éstos a David. La superioridad de Miguel sobre Gabriel es afirmada en Ber. 4 *b*, donde, mediante una ingeniosa combinación con Daniel 10:13, se muestra que Isaías 6:6 se aplica a él (los dos tienen la palabra אחד, uno). Se añade que Miguel vuela en un vuelo, Gabriel en dos, Elías en cuatro, y el ángel de la muerte en ocho vuelos (sin duda para dar tiempo para el arrepentimiento).

c) Gabriel («el héroe de Dios») representa, más bien, el juicio, en tanto

que Miguel representa la misericordia. Así, fue él que destruyó a Sodoma (Bab. Mez. 86 *b*, y otros lugares). Restauró a Tamar las promesas de Judá cuando Sammael se las había quitado (Sot. 10 *b*). Derribó a los siervos de la princesa egipcia, que querían impedir que la princesa sacara a Moisés del agua (Sot. 12 *b*); también hizo que Moisés llorara y con ello despertara compasión. Según algunos, fue el que libró a los tres jóvenes; pero todos están de acuerdo en que mató a los hombres que estaban fuera del horno. También desbarató al ejército de Senaquerib. El pasaje de Ezequiel 10:2, 7 se aplicaba a Gabriel, el cual había recibido del querubín dos carbones, que retuvo durante seis años en la esperanza de que Israel podría arrepentirse. Se supone que Ezequiel 9:4 se refiere a él cuando dice que fijaba una marca en la frente con una ת, dibujada, en el caso de los malvados, con sangre (Shabb. 55 *a)*. Se nos dice también que instruyó a Moisés sobre la forma de hacer el candelabro, en cuya ocasión se puso un delantal como un orfebre; y que había disputado con Miguel sobre el significado de una palabra. Se adscribe a su actividad el hacer que los frutos maduren, quizá porque se consideraba como hecho de fuego, en tanto que Miguel era hecho de nieve (Deb. R. 5). Estos ángeles se suponía que estaban el uno al lado del otro, sin que el fuego de uno causara daño a la nieve del otro. Hay una leyenda curiosa relacionada con él (Shabb. 56 *b*, Sanh. 21 *b*), que dice que cuando Salomón se casó con la hija de Faraón, Gabriel descendió al mar y puso una caña en él, alrededor de la cual se amontonó barro, y finalmente brotó un bosque. En este sitio fue edificada la Roma imperial. El significado de la leyenda —o quizá, más bien, una alegoría— parece ser que cuando Israel empezó a apartarse de Dios, fue preparado su castigo por medio de sus enemigos, que culminó con el dominio de Roma. En la edad futura Gabriel va a cazar y matar al Leviatán. Esto puede ser una representación, en forma de parábola, de la destrucción de los enemigos de Israel.

d) De *Uriel* («Dios es mi luz») y de *Rafael* («Dios cura») sólo tenemos que decir que estaban el uno a la derecha del trono de gloria, y el otro tras el mismo.

3. *Los ángeles ministrantes y su ministerio*. El ministerio de los ángeles se puede dividir en dos partes: el de alabar a Dios, y el de ejecutar sus órdenes. Con respecto a lo primero, hay 694.000 miríadas que alaban diariamente el nombre de Dios. Desde el amanecer hasta el ocaso dicen: Santo, santo, santo, y del ocaso al amanecer: Bendita sea la gloria de Dios en su lugar. En relación con esto podemos mencionar la hermosa alegoría (Shem. R. 21) de que el ángel de la oración teje coronas para Dios con las oraciones de Israel. En cuanto a la ejecución de las órdenes divinas por parte de los ángeles, se sugiere (Aboth d. R. Nathan 8) que su designación general

como ángeles ministradores podría ser causa de celos entre ellos. En consecuencia, sus nombres eran siempre una composición del de Dios con la comisión especial que se les confiaba (Shem. R. 29), de modo que el nombre de cada ángel dependía de su mensaje, y podía variar con él (Ber. R. 78). Esto está hermosamente explicado en Yalkut (vol. ii., Par. 797), en que se nos dice que cada ángel tiene una tableta en su corazón en la cual se combinan el nombre de Dios y el del ángel. Este cambio de nombres explica la respuesta del ángel a Manoa (Bemidb. R. 10). Es imposible enumerar todos los casos de actividad angélica registrados en los escritos talmúdicos. Los ángeles habían ejecutado la música en el primer sacrificio de Adán; habían anunciado las consecuencias de su castigo; habían cortado las manos y los pies de la serpiente; habían aparecido a Abraham en la forma de un panadero, un marinero y un árabe. 120.000 de ellos habían danzado delante de Jacob cuando éste abandonó a Labán; 4.000 miríadas de ellos estaban dispuestas a luchar a favor suyo contra Esaú; 22.000 descendieron sobre el Sinaí y estuvieron junto a Israel cuando, en el terror de la Voz de Dios, ellos huyeron a doce millas de distancia. Los ángeles recibieron órdenes de cerrar las puertas de los cielos cuando la oración de Moisés con el Nombre todopoderoso e inefable en ella, que habían aprendido de Saggsagel, habría impedido su muerte. Finalmente, como estaban encargados de ayudar a Israel, castigaban a cada israelita apóstata. Especialmente, ejecutan el castigo más terrible de todos: echar almas desde un mundo a otro. Pero junto a estas supersticiones denigrantes había hermosas alegorías, como la de que un ángel malo y otro bueno acompañaban siempre al hombre, pero especialmente en la víspera del sábado, cuando regresaban de la Sinagoga, y que por cada precepto que el hombre observaba Dios le enviaba un ángel protector. Esta idea es desarrollada de modo realista en Pirqé d. R. El. 15, en que se presentan los varios modos y ocasiones en que los buenos ángeles ayudan al hombre y evitan su destrucción.

Está por completo de acuerdo con lo que conocemos del sistema del Rabinismo el que la hueste celestial sea presentada formando parte de una especie de Sanedrín consultivo. Como Dios no había hecho nunca nada sin tomar consejo primero con la familia de arriba (Sanh. 38 *b*), lo mismo había ocurrido cuando decidió crear al hombre. Después los ángeles habían intercedido en favor de Adán, y cuando Dios les indicó su desobediencia, ellos insistieron en que si fuera así, la muerte vendría también sobre Moisés y Aarón, que no tendrían pecado, puesto que un mismo destino había de ser para justos y pecadores. De modo similar habían intercedido en favor de Isaac cuando Abraham estaba a punto de ofrecerle, y finalmente habían dejado caer tres lágrimas sobre el cuchillo sacrificial, con lo que su filo se

volvió romo. Y así, en toda la historia de Israel, en todas las ocasiones críticas, la leyenda judía introducía a los ángeles en escena.

4. *Limitación del poder de los ángeles.* Según las ideas judaicas, las facultades, las potencias, e incluso el conocimiento de los ángeles, eran limitadas. Son, verdaderamente, seres espirituales puros (Vayyikra R. 24), sin requerimientos sensoriales (Yoma 75 *b*), sin aborrecimiento, envidia o celos (Chag 14), y sin pecado (Pirqé d. R. El. 46). Saben mucho, en especial del futuro (Ab. d. R. Nath. 37), y tienen parte en la divina Luz. Viven bajo rayos de la gloria divina (Bem. R. 21), y no están sometidos a nuestras limitaciones de movimiento; ven pero no son vistos (Ab. d. R. Nath., u.s.), pueden volver el rostro a uno y otro lado (Ab. d. R. Nath. 37), y sólo hacen ver que comparten nuestras acciones, como al comer y otras (Ber. R. 48). Con todo, en muchos aspectos son inferiores a Israel, y son empleados en el servicio (Ber. R. 75). Son incapaces de dar nombres a los animales, algo que hizo Adán (Pirqé d. R. El. 13). Jacob luchó con el ángel y prevaleció sobre él cuando el ángel lloró (Chull. 92 *a).* Así, era más bien su naturaleza que sus poderes o dignidad lo que los distinguía de los hombres. Ningún ángel puede llevar dos mensajes al mismo tiempo (Ber. R. 50). En general, son meramente instrumentos ciegos para hacer una cierta obra, ni aun contemplan el trono de gloria (Bemidbar. R. 14), y necesitan ayuda mutua (Vayyikra R. 31). Están también sometidos a castigos (Chag. 16 *a*). Así, fueron expulsados de su lugar durante 138 años, debido a que dijeron a Lot que Dios iba a destruir a Sodoma, en tanto que los príncipes angélicos de los gentiles estaban todavía en cadenas hasta los días de Jeremías. Por lo que se refería a su conocimiento limitado, con la excepción de Gabriel, no entienden caldeo o siríaco (Sot. 33 *a*). La aplicación realista de su supuesta ignorancia en este punto no necesita ser repetida aquí (ver Shabb. 12 *b).* Como los ángeles son inferiores a los justos, se sigue que lo son a Israel. Dios había informado a los ángeles que la creación del hombre era superior a la de ellos, lo cual estimuló su envidia. Adán alcanzó un lugar mucho más cercano a Dios que ellos, y Dios amaba a Israel más que a los ángeles. Y Dios había dejado a todos los ángeles ministrantes a fin de ir a Moisés, y cuando se comunicó con él fue directamente, y los ángeles que había entre ellos no oían lo que pasaba. En conexión con este ministerio de los ángeles en favor de los héroes bíblicos puede transcribirse aquí una curiosa leyenda. De una combinación de Éxodo 18:4 y Éxodo 2:15 se sacó la inferencia extraña de que Moisés había sido, en realidad, arrestado por Faraón. Hay dos relatos diferentes de cómo escapó de su poder. Según uno, la espada con la que había de ser ejecutado rebotó en el cuello de Moisés y se rompió, a lo cual se refería Cantares 7:5, y añadiéndose que al rebotar mató al

verdugo. Según el otro relato, un ángel ocupó el lugar de Moisés, permitiéndole así huir, y su huida fue facilitada por la circunstancia de que todos los ayudantes del rey quedaron milagrosamente mudos, ciegos o sordos, de modo que no podían ejecutar las órdenes de su amo. De esta milagrosa intervención se supone que Moisés se acordaba en Éxodo 4:11, para animarle a emprender su misión ante Faraón. En la exageración de la jactancia judía de la Ley, se dice que los ángeles habían deseado recibir la Ley, pero que no se les había concedido este privilegio (Job 28:21). Y sesenta miríadas de ángeles habían coronado con dos coronas a cada israelita que en el monte Sinaí había tomado la Ley sobre sí (Shabb. 88 *a*). En vista de todo esto, no necesitamos mencionar la prohibición rabínica de dirigir oraciones a los ángeles, aunque ellos las llevaban al cielo (Jer. Ber. ix. 1), o hacer representaciones pictóricas de ellos (Targ. Pseudo-Jon. sobre Éxodo 20:23; Mechilta sobre el pasaje, ed. Weiss, p. 80 *a*).

5. *Los ángeles no son buenos de modo absoluto*. Aunque esto parezca extraño, ésta era la idea que expresaban, en realidad, los rabinos. Así, se dice que cuando Dios consultó con los ángeles, éstos se opusieron a la creación del hombre, y esto por la razón de que Dios había escondido de ellos que el hombre pecaría. Pero más que esto: los ángeles habían conspirado, en realidad, para que el hombre cayera (todo esto se halla referido en Pirqé d. R. El. 13). Ni sus celos se habían confinado a una ocasión. Ellos acusaron a Abraham de que, cuando dio una gran fiesta al destetar a Isaac, ni aun ofreció a Dios un becerro o un macho cabrío. De modo similar, habían presentado acusaciones contra Ismael, en la esperanza de que pereciera de sed. Habían increpado a Jacob porque se había dormido en Betel. Pero de modo especial, por envidia, se habían opuesto a la ascensión de Moisés al cielo; habían objetado a que se le permitiera escribir la Ley, instando falsamente a Moisés a que reclamara la gloria para sí mismo, y que ellos hicieron ver, en una forma blasfema, que habían tenido dificultad en apaciguar a Dios. En Shabb. 88 *b* tenemos un relato de cómo Moisés pacificó a los ángeles, mostrándoles que la Ley no era apropiada para ellos, puesto que ellos no estaban sometidos a los deseos pecaminosos, ante lo cual ellos pasaron a ser amigos de Moisés, y cada uno de ellos le enseñó un secreto, entre otros, el ángel de la muerte, la forma de detener la pestilencia. Además, se dice que los ángeles tenían la costumbre de presentar acusaciones contra Israel, y que cuando Manasés quería arrepentirse, los ángeles le cerraron la entrada a los cielos, para que su oración no pudiera penetrar a la presencia de Dios.

Algo igualmente profano, aunque en dirección distinta, es la noción de que los ángeles podían ser empleados con propósitos mágicos. Esto había ocurrido en el sitio de Jerusalén bajo Nabucodonosor, cuando, después de

la muerte de aquel poderoso héroe Abika, el hijo de Gaphteri, Chananeel, el tío de Jeremías, había conjurado ángeles ministratantes para que asustaran a los caldeos y huyeran. Por esto Dios había cambiado sus nombres cuando Chananeel, incapaz ya de poder conseguir sus servicios, había emplazado al príncipe del mundo usando el Nombre inefable, y levantando a Jerusalén en el aire, pero Dios lo había empujado hacia abajo, a todo lo cual se refería Lamentaciones 2:1 (Yalk., vol. ii., p. 166 *c* y *d*, Par. 1001). La misma historia se repitió en otro lugar (p. 167, última línea de la col. *c*, y la col. *d*), con la adición de que los habitantes dirigentes de Jerusalén habían propuesto defender la ciudad conjurando a los ángeles del agua y del fuego, y rodeando su ciudad con murallas de agua, de fuego o de hierro; pero sus esperanzas fueron frustradas cuando Dios asignó a los ángeles nombres diferentes de los que poseían antes, de modo que cuando los llamaron fueron incapaces de hacer lo que se esperaba de ellos.

6. *Los nombres de los ángeles*. Además de los ya enumerados, podemos mencionar el *Sar ha-Olam*, o «Príncipe del mundo» (Yeb. 16 *b*); el *príncipe del mar*, cuyo nombre se supone haber sido *Rahab*, y a quien Dios destruyó porque había rehusado recibir las aguas que habían cubierto al mundo, y el olor de cuyo cuerpo muerto habría matado a todos si no hubiera estado cubierto por el agua. *Dumah* es el ángel del reino de los muertos (Ber. 18 *b*). Cuando el alma de los justos deja el cuerpo, los ángeles ministrantes lo anuncian delante de Dios, el cual los envía para recibirla. Tres huestes de ángeles, entonces, cumplen este encargo, cada una citando sucesivamente una cláusula de Isaías 57:2. Por otra parte, cuando los malvados dejan el cuerpo, son recibidos por tres huestes de ángeles destructores, una de las cuales repite Isaías 48:22, otra Isaías 50:11, y la tercera Ezequiel 32:19 (Keth. 104 *a*). Entonces las almas de todos los muertos, buenos o malos, son entregadas a Dumah. *Yorqemi* es el príncipe del granizo. Éste propuso enfriar el horno ardiente en el cual fueron echados los tres jóvenes, pero Gabriel objetó que esto podría haber parecido una liberación por medios naturales, y siendo él mismo el príncipe del fuego, había propuesto, en vez de ello, hacer el horno frío por dentro y caliente por fuera, a fin de librar a los jóvenes y destruir a los que observaban por fuera (Pes. 118 *a* y *b*). *Ridya* o *Radya* es el ángel de la lluvia. Uno de los rabinos decía describirle de una visión real, y que era como un becerro cuyos labios estaban abiertos, estando entre el abismo superior y el inferior, y diciendo al superior: que caigan vuestras aguas, y al inferior: que suban vuestras aguas. La representación de este ángel como un becerro puede ser debida a la conexión entre lluvia y arar, y en relación con esto se puede notar que Ridya significa a la vez arar y arado (Taan. 25 *b*). De otros ángeles sólo nombraremos *Ruach*

Pisqonith, o espíritu de decisión, que se suponía había hecho objeción atrevida a lo que Dios había dicho (Ezequiel 16:3), si bien en esto es defendido por los rabinos, puesto que su actividad había sido en favor de Israel (Sanh. 44 *b*); *Naqid*, el ángel del alimento; *Nabhel*, el ángel de la pobreza; los dos *ángeles de la curación*; el *ángel de los sueños, Lailah;* y aun el *ángel de la concupiscencia.*

Naturalmente, no afirmamos que todas estas supersticiones burdamente materialistas e ideas profanas estuvieran en boga en Palestina o en los tiempos de nuestro Señor, y menos que fueran compartidas por los judíos educados en el Occidente. Pero, ciertamente, datan de los tiempos talmúdicos; personifican la única enseñanza que poseemos de los escritos rabínicos sobre los ángeles, y, por tanto, al margen de la época que fueran introducidas o cómo se desarrollaron, sus raíces tienen que retrotraerse hasta tiempos muy primitivos, anteriores a cuando fueron propuestas en las academias rabínicas. Por más que el Judaísmo moderno las repudie con indignación, dan testimonio contra la enseñanza rabínica. Y una cosa es evidente, por amor a la cual hemos emprendido la tarea de registrar con tanto detalle ideas y afirmaciones repugnantes a todo el que tenga sentimientos reverentes. La proposición de ciertos escritores modernos de que la enseñanza de los ángeles en el Nuevo Testamento se deriva y representa nociones judaicas, debe entenderse como absolutamente sin base y contraria a los hechos. En realidad, la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el tema de los ángeles representa, si la comparamos con la de los rabinos, no sólo un retorno a la pureza de la enseñanza del Antiguo Testamento, sino casi, podríamos decir, una nueva revelación.

II. Satanalogía y caída de los ángeles

La diferencia entre la satanalogía de los rabinos y la del Nuevo Testamento, si es posible, es más marcada aún que su angelología. En general, notamos, con la excepción del nombre *Satanás*, que ninguno de los nombres dados al gran enemigo en el Nuevo Testamento ocurre en los escritos rabínicos. Más importante todavía: estos últimos *no contienen mención a un reino de Satanás*. En otras palabras, el poder del mal no es contrastado con el del bien, ni el de Satanás con el de Dios. El demonio es presentado, más bien, como el enemigo del hombre que el de Dios y del bien. Esto marca una diferencia fundamental. El Nuevo Testamento pone delante de nosotros dos reinos o principios opuestos, que ejercen un dominio absoluto sobre el hombre. Cristo es «el más fuerte», el «forzudo» que vence «al hombre armado», y le quita no sólo el botín, sino la armadura (Lucas 11:21, 22).

Es una *lucha moral* en la que Satanás es vencido, y la liberación de sus súbditos es la consecuencia de esta subyugación. Esto implica la liberación del hombre del poder del enemigo, no sólo externa, sino internamente, y la sustitución de un nuevo principio de vida espiritual en vez del viejo. Introduce un elemento moral tanto en la base como en el resultado de la lucha. Desde este punto de vista la diferencia entre el Nuevo Testamento y el Rabinismo es extrema, y no es exageración el decir que esto solo —la cuestión que aquí se discute es de principios, no de detalles— marcaría la doctrina de Cristo como fundamentalmente divergente e incomparablemente superior a la del Rabinismo. «¿De dónde tiene este hombre su sabiduría?» Con toda seguridad podemos contestar: no de sus contemporáneos.

Como el Rabinismo veía al «gran enemigo» sólo como un rival envidioso y malicioso del hombre, el elemento espiritual queda enteramente eliminado.[2] En vez de la personificación del principio del mal, a la cual hay respuesta en nosotros, y de la cual todos poseemos alguna experiencia, tenemos sólo un sujeto torpe y aborrecible, más bien estúpido. Esto es también verdad por lo que respecta al aspecto triple bajo el cual el Rabinismo presenta al diablo: como *Satán* (también como *Sammael*); como el *Yetser haRa*, o impulso malo personificado; y como el *Ángel de la muerte*; en otras palabras, como el acusador, el tentador y el castigador. Antes de explicar las ideas rabínicas sobre cada uno de estos tres puntos es necesario indicarlos con respecto a:

1. *La caída de Satán y la de sus ángeles*. Ésta tuvo lugar, no antes, *sino después de la creación del hombre*. Como relata Pirqé del R. Eliezer, cap. 13, la causa primaria de ello fueron los celos y la envidia por parte de los ángeles.[3] Su oposición a la creación del hombre se describe también en Ber.

2. Un comentario análogo podría aplicarse a la enseñanza judaica sobre los ángeles buenos, que son más bien duendes judíos que los seres altamente espirituales de la Biblia.

3. Como una ilustración curiosa de cómo se encuentran los extremos, vamos a transcribir una explicación de Jonathan Edwards. Después de describir en qué forma «Satanás, antes de su caída, era el jefe de todos los ángeles... es más...., el Mesías o Cristo (!), puesto que era el Ungido, de modo que en este respecto Jesucristo es exaltado en su lugar en el cielo»; y este «Lucifer o Satán, en tanto que un ángel santo... era un tipo de Cristo», el gran teólogo americano explica su caída como sigue: «Pero cuando le fue revelado, alta y gloriosa según era su posición, que tenía que ser un espíritu ministrante a la raza humana, que había sido creada recientemente, que aparecía tan débil, humilde y despreciable, tan inmensamente inferior, no sólo a él, el príncipe de los ángeles, y jefe del universo creado, sino también a los ángeles inferiores, y que debía estar sometido a uno de aquella raza que más adelante nacería, no pudo tolerarlo más. Esto ocasionó su caída» (Tratado sobre «The Fall of the Angels», Obras, vol. ii., pp. 608, 609, 610). ¿Es posible que Jonathan Edwards hubiera oído sobre las leyendas rabínicas, o bien se trata de una extraña coincidencia? El lector curioso va a hallar mucha información interesante —aunque, mucho me temo, poco útil— en la obra del prof. W. Scott: «The Existence of Evil Spirits», Londres, 1843.

R. 8, aunque allí la caída del hombre no es debida a causa satánica. Pero tenemos un relato, más bien blasfemo (al que nos hemos referido antes), de las discusiones en el Sanedrín celestial sobre si el hombre debía ser creado o no. En tanto que la disputa todavía estaba viva, Dios realmente creó al hombre, y luego, dirigiéndose a los ángeles ministrantes, les dijo: «¿Por qué seguís disputando? El hombre ya ha sido creado.» En el Pirqé del R. Eliezer se nos dice sólo que los ángeles en vano intentaron oponerse a la creación del hombre. La circunstancia de que su superioridad fuera evidenciada por su capacidad de dar nombres a todas las criaturas, indujo a «hacer un complot contra Adán», de modo que con su caída pudieran obtener la supremacía. Ahora bien, de todos los príncipes angélicos en el cielo, Sammael era el primero —distinguido sobre todos los demás—. Acompañado de la compañía de ángeles sometidos a él, descendió a la tierra y seleccionó como el único instrumento adecuado para sus designios a la serpiente, que en aquel entonces no sólo hablaba, sino que tenía manos y pies, y su estatura y apariencia eran semejantes a las del camello. En el lenguaje del Pirqé del R. Eliezer, Sammael tomó por completo posesión de la serpiente, incluso tal como los endemoniados actúan bajo el control absoluto de los malos espíritus. Entonces Sammael, en la serpiente, primero engañó a la mujer, y luego se impuso sobre ella *tocando* el árbol de la vida (aunque el árbol gritó), diciendo que él había realmente «tocado» el árbol, lo cual, según él hacía ver, estaba prohibido bajo la pena de muerte (Génesis 3:3);[4] y, con todo, ¡no había muerto! Ante esto Eva siguió el ejemplo y tocó el árbol, cuando inmediatamente vio al ángel de la muerte que se le acercaba. Temerosa de morir y que Dios daría otra mujer a Adán, llevó a su marido al pecado de desobediencia. La historia de la caída se cuenta de modo algo distinto en Ber. R. 18, 19. No se hace mención aquí ni a Sammael ni a su actividad, y la serpiente se presenta engañando a Eva con el deseo de casarse con ella y, con este propósito, provocar la muerte de Adán.

El ingenio crítico puede intentar hallar un significado simbólico en muchos de los detalles de la leyenda de la caída, aunque, para usar un lenguaje moderado, nos parecen igualmente profanos y repulsivos. Pero esto será admitido, sin duda, por todos: que el relato rabínico de la caída de los ángeles, en su relación con la caída del hombre, está en contraste igualmente con la reverente parquedad del relato del Antiguo Testamento y la sublime enseñanza del Nuevo sobre el pecado y el mal.

4. Los rabinos indican que Eva había *añadido* a las palabras de Dios. Él sólo había dado orden de que no *comieran* del árbol, en tanto que Eva añadió que no habían de *tocarlo*. De esta manera, el añadir a las palabras de Dios había llevado al primer pecado, con todas las terribles consecuencias del mismo.

2. *Satanás, o Sammael, como el acusador del hombre*. Y sus acusaciones son realmente torpes. Así, la afirmación (Génesis 22:1) de que «Dios tentó a Abraham» es, en la leyenda judía, transformada (Sanh. 89 *b*) en una escena en que, en el gran Sanedrín superior (Ber. R. 56), Satanás acusa al patriarca. Según él, toda su piedad previa había sido meramente interesada; y ahora, cuando, a la edad de cien años, Dios le concedió un hijo, había hecho un gran festín y no había ofrecido nada al Todopoderoso. Ante esto, Dios da como respuesta que Abraham estaba dispuesto a sacrificar no sólo un animal sino a su propio hijo; y esto fue la ocasión de la tentación de Abraham. Que esta leyenda es muy antigua, en realidad, *precristiana* (una circunstancia de considerable importancia para el estudioso de esta historia), se ve por el hecho de que se halle, aunque en forma más general, en el libro de los Jubileos, cap. xvii. En Ber. R. 55 y en Tanchuma (ed. Vars., p. 29 *a* y *b*) la leyenda se pone en relación con una disputa entre Isaac e Ismael en cuanto a sus méritos respectivos, en que el primero se declara dispuesto a ofrecer incluso su vida a Dios. En Tanchuma (u.s.) se nos dice que éste fue uno de los grandes méritos del hombre que el Todopoderoso señaló cuando los ángeles hicieron objeción a su creación.

3. *Satanás, o Sammael, o el seductor del hombre*. La afirmación en Baba B. 16 *a* que identifica a *Satanás* con el *Yetser haRa*, o impulso malo en el hombre, tiene que ser considerada como un intento racionalista de embellecer la antigua enseñanza sobre Sammael, presentándolo como una personificación de la inclinación al mal en nosotros. Porque el Talmud no sólo distingue entre un Satanás personal fuera y una inclinación mala dentro del hombre, sino que de modo expreso adscribe a Dios la creación del *Yetser haRa* en el hombre tal como era *antes de la caída*, y la ocurrencia de dos י י en la palabra וייצר («Y Él formó», Génesis 2:7) se supone que indica la existencia de dos impulsos en nosotros: el *Yetser Tobh* y el *Yetser haRa* (Ber. 61 *a*). Y se afirma que esta existencia del mal en la naturaleza original del hombre era de infinito consuelo frente al temor que de otro modo nos habría asediado en las dificultades (Ber. R. 14). Más que esto (como se mostrará al punto), la existencia de este principio del mal dentro de nosotros fue declarada como absolutamente necesaria para la continuidad del mundo (Yoma 69 *b*, Sanh. 64 *a*).

Satanás o Sammael es presentado como el seductor del hombre en todos los grandes sucesos de la historia de Israel. Con adiciones varias de carácter legendario, la historia de los intentos de Satanás por impedir la obediencia de Abraham y el sacrificio de Isaac la cuenta Sanh. 89 *b*, Ber. R. 56 y Tanchuma, p. 30 *a* y *b*. Con todo, no hay nada, ni aun astuto —sólo un realismo burdo—, en la descripción de los intentos torpes de Satanás para

disuadir o impedir que realizara su propósito, para influenciar a Isaac o para asustar a Sara. Ni son bosquejados mejor los otros personajes en la leyenda. Hay una falta de toda concepción elevada en las referencias al Todopoderoso, un intento penoso de rebajar la veracidad de Abraham, una jactancia lamentable y mezquina en Isaac, en tanto que la Sara de la leyenda judía es más bien una vieja oriental débil que la madre de Israel. El presentar estas tergiversaciones del Antiguo Testamento al lado de la concepción novotestamentaria de los motivos y vidas de los héroes de antaño, o de las inferencias y enseñanzas doctrinales de los rabinos junto a las de Cristo y sus apóstoles, es como comparar la oscuridad con la luz.

Los mismos comentarios se aplican a las otras leyendas en las cuales se presenta a Satanás como el seductor. No se puede inventar nada más infantil que la historia de que cuando Sammael no pudo persuadir de otra manera a Israel para que Moisés no regresaría del monte Sinaí, al fin hizo aparecer su ataúd delante de ellos en las nubes (Shab. 89 *a*), a menos que sea esta otra historia: que cuando Satanás quiso seducir a David, asumió la forma de un pajaro, y que cuando David disparó contra el pájaro, Betsabé, súbitamente, lo miró, y con ello ganó al rey con su hermosura (Sanh. 107 *a*). En ambos casos el propósito evidente es paliar la culpa, sea la de Israel o la de David, lo cual, verdaderamente, se explica claramente en otros lugares como no debida a la desobediencia ni a la lujuria (comp. Ab. Zar *a* 4 *b*, 5 *a*).

4. *Como enemigo del hombre, Satanás procura dañarle y destruirle; y él es el Ángel de la muerte.* Así, cuando Satanás hubo fracasado en hacer vacilar la constancia de Abraham e Isaac, atacó a Sara (Yalkut, i., Par. 98, últimas líneas, p. 28 *b*). La muerte de Sara se debería, o bien a sus sugerencias, o bien a informes falsos, sea al espanto de que Isaac había sido ofrecido (Pirqé del R. El. 32, y Targum Pseudo-Jon.), o bien al sobresalto cuando supo que Isaac no había muerto (Ber. R. 58). De modo similar, Satanás había procurado quitar a Tamar las prendas que Judá le había dado. Se apareció como un viejo a Nimrod para mostrarle cómo echar a Abraham a un horno ardiendo, y, al mismo tiempo, persuadir a Abraham para que no se resistiera, etc. Igualmente pueriles son las representaciones de Satanás como el Ángel de la muerte. Según Abod. Zar. 20 *b*, el moribundo ve a su enemigo con una espada desenvainada, en cuya punta hay pendiente una gota de bilis. En su terror, abre la boca y traga la gota, lo cual explica la palidez de su rostro y la corrupción que sigue. Según otro rabino, el Ángel de la muerte usa realmente la espada, aunque, debido a la dignidad de la humanidad, la herida que él inflige no se permite que sea visible. Es difícil imaginar un relato más repulsivo que el de la muerte de Moisés según Deb.

R. 11. Empezando con el triunfo de Sammael sobre Miguel en el suceso esperado, cuenta que Moisés había suplicado que fuera cambiado en una fiera o un pájaro para morir; que Gabriel y Miguel rehusaron sucesivamente transportar el alma de Moisés; que Moisés, sabiendo que Sammael venía con este propósito, se había armado con el Nombre inefable; que Moisés, jactándose, había contado a Sammael todas sus hazañas, reales y legendarias; y que al fin Moisés había perseguido al enemigo con el Nombre inefable y, en su ira, había arrancado a Satanás uno de sus cuernos de gloria y le había cegado de un ojo. Podemos excusarnos de seguir esta historia en sus repugnantes detalles.

Pero, tanto como Ángel de la muerte o seductor de hombres, Sammael no tiene poder absoluto. Cuando Israel aceptó y puso la Ley sobre sí mismo en el monte Sinaí, los israelitas pasaron a ser enteramente libres de su dominio, y habrían seguido así de no ser por el pecado del becerro de oro. De modo similar, en el tiempo de Esdras, el objeto de la oración de Israel (Nehemías 8:6) era el de que Satanás les fuera entregado a ellos. Después de un ayuno de tres días esto les fue concedido, y el Yetser haRa de la idolatría, en la forma de un león joven, les fue entregado. No serviría de nada repetir la historia de lo que hicieron con el enemigo atado, o cómo sus gritos no fueron escuchados en los cielos. Basta decir que, en vista de los requerimientos del mundo presente, Israel le dejó en libertad del efa cubierto de plomo (Zacarías 5:8) bajo el cual, por consejo del profeta Zacarías, le habían confinado, aunque con la precaución de primero sacarle los ojos (Yoma 69 *b*). Y, con todo, el criticismo moderno dice que la satanalogía del Nuevo Testamento se deriva de la historia de la tentación de fuentes judaicas, incluso teniendo a la vista —o probablemente a causa de la ignorancia— las enseñanzas de este tipo.

Sobre seis personas —Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aarón y Miriam, con las cuales algunos, al parecer, equiparan a Benjamín— el Ángel de la muerte no tenía poder (Baba B. 177 *a*). Benjamín, Amram, Jesse y Chileb (el hijo de David) se dice que habían muerto (sólo) a causa del «pecado de la serpiente». En otros casos, también, Sammael no pudo ejercer su poder hasta que, por ejemplo, por medio de alguna estratagema distrajo a un teólogo de sus estudios sagrados. Así, interrumpió las meditaciones piadosas de David encaramándose a un árbol, y cuando David fue a examinarlo, se rompió un peldaño de la escalera sobre la cual se hallaba, y con ello interrumpió los pensamientos santos de David. De modo similar, el rabino Chasda, en su ocupación con el estudio sagrado, esquivó al Ángel de la muerte, hasta que el crujido de una viga distrajo su atención. Hay ejemplos de la torpeza del enemigo (Kethub. 77 *b*), y un rabino —Josué—, en

realidad, le quitó la espada, y sólo se la devolvió al recibir orden directa de Dios de hacerlo. Allí donde estas ideas sobre Satanás hallaban expresión, los temores supersticiosos podían ser fácilmente excitados; pero la idea de un mal moral y de un combate moral con él no podía hallar alojamiento.

III. Los espíritus malignos o demonios (*Shedim, Ruchin, Ruchoth, Lilin*)

Aquí también, como en los otros puntos, notamos la presencia de elementos pársicos supersticiosos. En general, estos espíritus parecen los *gnomos, duendes* y otros de los cuentos de hadas. Son astutos y maliciosos, y el contacto con ellos es peligroso; pero no se puede realmente decir que sean absolutamente malos. En realidad, a veces resultan ser amables y útiles; y pueden ser hechos inocuos en toda ocasión, y aun serviciales a veces.

1. *Su origen, naturaleza y números.* Las opiniones sobre su origen difieren. De hecho se originan de varias formas. Según Ab. 12 *b*, Ber. R. 7, fueron creados la víspera del primer sábado. Pero desde entonces su número ha crecido enormemente. Porque, según Erub. 18 *b*, Ber. R. 20 (ed. Vars., p. 40 *b*), multitudes de ellos son descendientes de Eva y los espíritus malignos, y de Adán y de espíritus femeninos, o de Lilith (la reina de los espíritus femeninos), durante los 130 años en que Adán estuvo bajo el bando, y antes que naciera Set (Génesis 5:3);[5] comp. Erub. 18 *b*. Además, su número no puede ser limitado, ya que se propagan ellos mismos (Chag. 16 *a*), a semejanza de los hombres en esto, así como en tomar alimento y morir. Por otra parte, como los ángeles tienen alas, pasan por el espacio sin ser estorbados y conocen el futuro. Además, son producidos por un proceso de transformación de víboras, que, en el curso de cuatro veces siete años, pasan sucesivamente, a través de las formas de vampiros, cardos y espinos, a los *Shedim* (demonios) (Bab. K. 16 *a*) —quizás en forma de parábola indicando el origen de los *Shedim* a través de la caída del hombre—. Otra idea en forma de parábola puede implicarse en el dicho de que los *Shedim* brotan de la columna vertebral de aquellos que no se inclinan para adorar (u.s.).

Aunque los *Shedim* (demonios) tienen forma de seres humanos, o parecen tenerla, pueden asumir cualquier otra forma. Los de sus números, que son identificados con lugares sucios, se representan a sí mismos, como negros (Kidd. 72 *a*). Pero la idea de su semejanza no es la misma que la del hombre. Cuando son conjurados, su posición depende del modo del conjuro, o sea, si tienen la cabeza o los pies abajo. Algunos de los *Shedim*

5. De la expresión un hijo «a su semejanza» se infiere que su descendencia durante los 138 años previos no era a su semejanza.

tienen defectos. Así, los que se alojan en los arbustos de alcaparras son ciegos; y se refiere un caso en que uno de éstos, en persecución de un rabino, cayó sobre el tocón de un árbol y pereció (Pes. 111 *b*). Los árboles, los jardines, las viñas y también las casas en ruinas y desoladas, pero en especial los lugares llenos de escombros, son su residencia favorita, y durante la noche, o antes del canto del gallo, hacen sus apariciones de modo especial. De ahí el peligro de ir solo a estos lugares (Ber. 3 *a, b;* 62 *a).* Si van dos, escapan del peligro, pero ante tres, el Shed ni tan sólo aparece (Ber. 151 *b*). Por la misma razón es peligroso dormir solo en una casa (Shabb. 151 *b),* en tanto que el hombre que sale antes de que cante el gallo, sin llevar por lo menos como protección un antorcha encendida (aunque la luz de la luna era más segura), se arriesgaba y ponía su sangre sobre su propia cabeza. Si saludabas a alguno en la oscuridad, podías haberlo hecho a un Shed (Sanh. 44 *a*). Y el peligro era importante, puesto que el peor de estos Shedim, especialmente dañino a los rabinos, era un dragón con siete cabezas, que fueron desprendiéndose una tras otra cada vez que se inclinaba el rabino Acha durante sus devociones (Kidd. 29 *b*). Especialmente peligrosos eran los días de víspera de miércoles y sábado. Pero era consolador saber que los Shedim no podían *crear* o producir nada; ni tenían poder sobre lo que había sido contado, medido, atado o sellado (Chull. 105 *b*); podían ser vencidos por el «Nombre inefable»; y podían ser expulsados por medio del uso de ciertas fórmulas, que, cuando eran escritas y llevadas, servían de amuletos.

El número de estos espíritus era como la tierra que es removida y vuelta al revés cuando un surco ha sido sembrado. En realidad, ninguno sobreviviría si pudiera ver su número. Un millar a tu derecha, y diez millares a tu izquierda, un enjambre así en la academia o junto a una esposa; ¡un cansancio y desmayo así a causa de su toque maligno pueden llegar a desgarrar el mismo vestido que uno lleva! (Ber. 6 *a*). La reina de los espíritus femeninos iba seguida de unos 180.000 (Pes. 112 *b*). Aunque no nos lo imaginemos, estos espíritus nos acechan por todas partes: en las migajas en el suelo, en el aceite en las vasijas, en el agua que bebemos, en las enfermedades que nos atacan, en las copas que bebemos en número par, en el aire, en la habitación, de día y de noche.

2. *Su disposición y orden*. En general, pueden ser ordenados en espíritus *masculinos* y *femeninos*, los primeros bajo su rey *Ashmedai*, las últimas bajo su reina *Lilith*, probablemente lo mismo que *Agrath bath Machlath*, sólo que estos últimos presentan de modo más pleno el aspecto más dañino de las diablesas. Los espíritus dañinos son designados de modo especial como *Ruchin, Mazziqin* (perjudicadores), *Malakhey Chabbalah* (ángeles dañi-

nos), etc. En otro sentido están ordenados en *cuatro* clases (Targ. Pseudo-Jonat. sobre Números 6:24): los *Tsaphriré*, o espíritus matutinos (Targ. sobre Salmo 121:6; Targ. sobre Cantares 4:6); los *Tiharé*, o espíritus del mediodía (Targ. Pseudo-Jonat. sobre Deuteronomio 32:24; Targ. sobre Cantares 4:6); los *Telané*, o espíritus de la tarde (Targ. sobre Cantares 3:8; 4:6; Targ. sobre Eclesiastés 2:5); y los *Lilin*, o espíritus nocturnos (Targ. Pseudo-Jon. sobre Deuteronomio 32:34; Targ. sobre Isaías 34:14). [Según el 2º Targ. sobre Ester 2:1, 3, Salomón tenía tal poder sobre ellos que a sus órdenes ejecutaban danzas delante de él.]

a) Ashmedai (quizás un nombre parsi), *Ashmodi*, *Ashmedon* o *Shamdon*, el rey de los demonios (Gitt. 68 *a*, *b*; Pes. 110 *a*). Es digno de ser notado que este nombre no ocurre en el Talmud Jer. ni en las antiguas fuentes palestinas. Es representado como de gran tamaño y fuerza, astucia, malicia y lujuria. Sin embargo, se sabe que a veces ha hecho obras bondadosas, como guiar a un ciego o mostrar el camino a un borracho. Naturalmente, sabe de antemano el futuro, y puede obrar con magia, pero puede transformarse en útil por medio del uso del «Nombre inefable», y especialmente con el sello del rey Salomón, en el cual está grabado. La historia del poder de Salomón sobre él es bien conocida, y aquí puede referirse en forma breve. Se dice que, como no había que usar hierro en la construcción del Templo, Salomón tenía mucho interés en conseguir los servicios del gusano *Shamir*, que tenía gran poder para cortar piedras (ver sobre esto Ab. Z. 12 *a*; Sot. 48 *b*; Gitt. 68 *a*, *b*). Por consejo del Sanedrín, Salomón conjuró, para alcanzar este objetivo, a un Shed masculino y uno femenino, que le dirigieron a Ashmedai. Este último vivía en el fondo de una profunda cisterna en una alta montaña. Cada mañana, al partir de ella para ir al cielo y escuchar los decretos del Sanedrín Superior, cubría la cisterna con una piedra y la sellaba. Benayah, armado con una cadena, y el sello de Salomón con el Nombre inefable, fue y llenó la cisterna de vino, que Ashmedai, como los otros espíritus, aborrecía. Pero como no tenía otra manera de apagar la sed, Ashmedai se emborrachó, y entonces fue fácil, por medio del sello mágico, atarle una cadena al cuello. Sin entrar en la historia de sus hazañas o cómo indicó dónde estaba Shamir, y cómo, finalmente, el gusano (que estaba bajo la custodia de un gallo salvaje)[6] fue dominado, al parecer, por su astucia, Ashmedai fue puesto finalmente en libertad, e inmediatamente lanzó a Salomón a una gran distancia, asumió su forma y reinó en su lugar, hasta que al final, después de una serie de aventuras, Salomón recobró su sello, que Ashmedai había tirado y un pez se había tragado. Salomón fue reco-

6. El *Tarnegol Bera* —un animal mítico que llegaba de la tierra al cielo (Targ. sobre Salmo 1:11)—, llamado también *Naggar Tura* (Gitt. 68 *b*) por su actividad en partir montañas.

nocido por el Sanedrín, y Ashmedai huyó a la vista de su sello. [Posiblemente, todo esto es sólo una forma de parábola de la historia de la declinación moral de Salomón y su arrepentimiento final.]

b) Lilith, la reina de los espíritus femeninos, se ha de distinguir de *Lilin* —o sea, los espíritus de la noche— y de *Lela* o *Lailah*, un ángel que acompañó a Abraham en su expedición contra Quedorlaomer (Sanh. 96 *a*). Aquí reconocemos aún de modo más claro los elementos parsis. Lilith es «la reina de Zemargad» (Targ. sobre Job 1:15) —«Zemargad» representa cristales verdes, malaquita y esmeralda—, y la tierra de Zemargad es «Seba». Se describe a Lilith como la madre de Hormiz u Hormuz[7] (Baba B. 73 *a*). Algunas veces es representada como una mujer muy hermosa, pero principalmente con el cabello muy largo, rubio, flotante y con alas (Nidd. 24 *b*; Erub. 100 *b*). En Pes. 111 *a* tenemos una fórmula para exorcizar a Lilith. En Pes 112 *b* (hacia el final) se nos dice que Agrath bath Machlath (probablemente la palabra del Zend Agra, «muy malvado»; bath Machlath, «que danza») amenazó al rabino Chanina con una seria mala pasada, de no haber sido su grandeza proclamada por el cielo, a lo cual el rabino mostró su poder y la expulsó de los lugares habitados, pero finalmente le dio libertad en la víspera del día cuarto y del sábado, cuyas noches, en consecuencia, son las más peligrosas.

3. *Carácter y hábitos de los Shedim*. Como los ángeles, los Shedim son sólo personificaciones. Así, las enfermedades con frecuencia eran adscritas a sus actividades, por lo que había Shedim de ciertas enfermedades, como de asma, garrotillo, rabia, locura, enfermedades del estómago, etc. Además, había Shedim locales, como los de Samaria, Tiberias, etc. Por otra parte, los Shedim podían ser empleados en la cura mágica de enfermedades (Shabb. 67 *a*). De hecho, el conjurar y hacer uso de demonios era considerado legal, aunque peligroso (Sanh. 101 *a*), puesto que un conocimiento reducido de un tema puede permitir a una persona evitar todo peligro de los mismos. Así, aunque Chamath, el demonio del aceite, trae erupciones a la cara, no obstante, el peligro es evitado si se usa el aceite desde el cuenco de la mano y no de una vasija. De modo similar, hay fórmulas por las cuales se puede contraatacar el poder de los demonios. En estas fórmulas, en que no hay versículos bíblicos, se insertan los nombres de los demonios. Este tema será tratado en otro Apéndice.

En general, podemos esperar hallar demonios en el agua, aceite y en otras

7. Hamburger lo traduce por *Ahriman*, pero parece más bien *Hormuzd*. Quizá los rabinos deseaban combinarlos los dos. *Ahriman* está escrito *Ahurmin*, Sanh. 39 *a*, en esta curiosa nota de una controversia con un mago.

partes que queden sin cobertura toda la noche; en las manos antes de ser lavadas para propósitos religiosos, y en el agua en que pueden haber sido lavadas; y en las migajas en el suelo. Los demonios pueden imitar o ejecutar todo lo que hicieron los profetas y los grandes hombres de antaño. Los magos de Egipto habían imitado los milagros de Moisés con poder demónico (Shem. R. 9). Tan general era al tiempo de nuestro Señor la creencia en demonios y en el poder de emplearlos, que incluso Josefo (Ant. viii. 2, 5) insiste en el poder de conjurarlos y expulsarlos, y de las curas mágicas que se habían derivado del rey Ezequías, a quien se las había dado Dios. Josefo declara que él mismo ha sido testigo presencial de una cura maravillosa por medio de la repetición de una fórmula mágica. Esto ilustra la insistencia de los escribas en que las curas milagrosas de nuestro Señor eran debidas a la actividad demónica.

Hay legiones de demonios que están esperando algún error o fallo por parte del hombre. Su poder se extiende sobre todos los números pares.[8] De ahí que hay que tener cuidado en no beber un número par de copas (Ber. 51 *b*) excepto en la noche de Pascua, en que los demonios no tenían poder sobre Israel (Pes. 109 *b*). Por otra parte, hay demonios que podrían casi ser designados como espíritus familiares, que enseñaron a los rabinos, a Shed José (Pes. 110 *a*) y a Shed Jonatán (Yeb. 122 *a*). El rabino Papa tenía un joven Shed que le esperaba (Chull. 105 *b*). Por otra parte, no puede haber dificultad en asegurarse de su existencia real. Como los Shedim tienen pies de gallo, basta con echar cenizas junto al lado de la cama, y allí se pueden percibir las huellas por la mañana (Ber. 6 *a*; Gitt. 68 *b*). Era por la forma de los pies que el Sanedrín esperaba reconocer si Ashmedai era realmente Salomón o no, pero se halló que nunca apareció con los pies descubiertos. El Talmud (Ber. 6 *a*) describe el método siguiente, infalibe, para ver a estos espíritus: Tomar las secundinas de una gata negra que sea la hija de una gata negra —siendo, tanto la madre como la hija, primogénitas—, quemarlas al fuego y poner algo de la ceniza en los ojos propios. Antes de usarlas, hay que poner las cenizas en un tubo de hierro y sellarlo con un sello de hierro. Se añade que el rabino Bibi probó el experimento con éxito, pero fue dañado por los demonios, ante lo cual fue restaurado a la salud por las oraciones de los rabinos.[9]

8. La superstición «Hay suerte en los números impares» ha pasado a todas las naciones.

9. La comparación del Dr. Kohut de la angelología rabínica y la demonología del Parsismo (Ueber d. jüd. Angelol. u. Demonol. in ihrer Abhäng. vom Parsiosmus) es en extremo interesante, aunque no es completa y sus conclusiones, a veces, son un poco forzadas. Los argumentos negativos que deriva de la angelología judaica y satanalogía, sobre la «Religión Sobrenatural», están basados en información inexacta y no crítica y no requieren discusión detallada.

Hay otras cuestiones afines, como las de los amuletos, etc., que serán tratadas bajo posesiones demónicas. Pero ¿no podemos aquí, una vez más y con confianza, apelar al estudio imparcial sobre si, en vista de este bosquejo de angelología y satanalogía judaicas, se puede defender la tesis de que las enseñanzas de Cristo sobre este tema se han derivado de fuentes judaicas?

APÉNDICE XIV

La Ley en los tiempos mesiánicos

(Ver vol. I, Libro III, cap. III, p. 388)

La cuestión de las ideas rabínicas con respecto al carácter obligatorio de la Ley y su imposición a los gentiles en los tiempos mesiánicos, aunque en realidad, hablando en sentido estricto, no forma parte de esta historia, tiene tal importancia que merece una consideración especial. En el texto al cual se refiere este Apéndice se ha indicado que se esperaba una nueva legislación en los días mesiánicos. La base última de esta expectativa hay que buscarla en el mismo Antiguo Testamento, no meramente en tales alusiones como el valor intrínseco de los sacrificios, sino en pasajes como Deuteronomio 18:15, 18, y su comentario profético en Jeremías 31:31 y ss. Era con miras a esto que la delegación judía inquirió si Juan el Bautista era «el profeta». Porque, como hemos mostrado, el Rabinismo asociaba ciertas funciones reformatorias y legislativas con la aparición del Precursor del Mesías (Eduy. viii. 7).

Había, ciertamente, sobre esto opiniones divergentes según los diferentes puntos de vista de los rabinos, y, como podemos suponer, no sin relación controversial con la enseñanza del Cristianismo. La tendencia más estricta puede caracterizarse como la que niega la posibilidad de cualquier cambio en la Ley ceremonial, o la abrogación de los festivales en el futuro. Incluso la destrucción del Templo, con el cese indispensable de los sacrificios —si esto ocurrió como se supone—, sólo causó un vacío; del mismo modo que el exilio de la tierra de Israel sólo podía eximir aquellas leyes que

afectaban al suelo de Israel. El lugar de los sacrificios fue ocupado, entretanto, por la lectura de las secciones sacrificiales en la Ley (Meg. 31 *b*; Ber. R. 44), o, en todo caso, en conjunción con oraciones (Ber. 2 *b*), pero especialmente el estudio de la Ley (Men. 110 *a*). Y, por lo que se refiere al más sagrado de todos los sacrificios, el del Día de la Expiación, se explicó que el día, más bien que los sacrificios, traía reconciliación (Sifra c. 8). Este grupo sostuvo el principio de que no sólo las ordenanzas divinas, sino incluso las rabínicas, que, al parecer, no eran destinadas a una duración determinada o a un propósito específico, tenían una duración eterna (Bezah 5 *b*). «La ley no cesa nunca; la ley es los mandamientos, y no hay ningún profeta que pueda cambiar una palabra de ellos.»

Estas ideas fueron llevadas al punto que se afirmó: «Israel no necesita la enseñanza del Rey Mesías», sino que «sólo viene a recoger a los dispersos, y a dar a los gentiles treinta mandamientos, como está escrito (Zacarías 11:12): "me pesaron por precio treinta piezas de plata"» (Ber. R. 98). Pero incluso estas afirmaciones de carácter extremo parecen implicar la controversia viva que se mantenía sobre el tema. Además, los defensores más celosos de la Ley admitían que los gentiles habían de recibir leyes en los tiempos mesiánicos. La sección más pequeña y extrema defendía que las leyes, tal como las observaba Israel, serían impuestas a los gentiles (Chull. 92 *a*); otros, que sólo treinta mandamientos, las ordenanzas originales de Noé, que se suponían estaban enumeradas en Levítico cap. 19, y serían obligatorias, en tanto que otros suponían que sólo serían obligatorias *tres* ordenanzas a los nuevos convertidos: dos relacionadas con la Fiesta de los Tabernáculos; la tercera, sobre las filacterias (Midr. sobre Salmo 31:1, ed. Vars., p. 30 *b*). Por otra parte, tenemos el testimonio más claro de que la tendencia prevaleciente iba en una dirección diferente. En un pasaje muy curioso (Yalkut ii. 296, p. 46 *a*), en el cual se enseña en un lenguaje figurado la restitución final de «los pecadores de Israel y de los justos entre los gentiles», que están todos en la Gehena, se nos habla de una «*nueva* Ley que Dios dará por medio del Mesías» en la edad venidera, y que requiere un agradecimiento universal, no sólo en la tierra sino también en la Gehena, ya que da lugar a la liberación de los que están en esta última. Pero como esto puede referirse al tiempo de la consumación final, vamos a otros pasajes. La Midrash sobre Cantares 2:13, aplicando el pasaje en conjunción con Jeremías 31:31, afirma expresamente que el Mesías dará a Israel una nueva ley, y el Targum sobre Isaías 12:3, aunque quizá no de modo tan claro, habla también de una «nueva instrucción». Es innecesario multiplicar las pruebas (como Vayyikra R. 13). Pero el Talmud va aún más allá y establece dos principios: que en la «edad venidera» toda la ley ceremonial y

todas las fiestas habían de cesar. Y aunque esto puede ser considerado meramente como una afirmación de carácter general, es aplicado de modo definido al efecto: que todos los sacrificios, excepto el Día de la Expiación, o bien la Fiesta de Ester, habían de llegar a su término; es más dice, en la Midr. sobre las palabras «el Señor desata al atado» (Salmo 146:7), que lo que antes había sido «atado» o prohibido sería «desatado» o permitido, en especial serían eliminadas las distinciones entre animales limpios e inmundos.

Esto es aún de más interés aquí porque proyecta luz sobre dos temas de máxima importancia. Primero ilustra el intento del partido más estricto judaico en la Iglesia para forzar a los creyentes gentiles al yugo de toda la Ley; la actitud de san Pablo al respecto; su relación con san Pedro; la conducta de este último; y el curso y procedimientos del Sínodo apostólico de Jerusalén (Hechos 15). San Pablo, en el hecho de su oposición a este partido, se mantuvo fiel dentro del terreno ortodoxo judío. Pero cuando afirma, no sólo una nueva «ley de la libertad», sino el carácter típico y preparatorio de la nueva Ley, y su cumplimiento en Cristo, va más allá del punto de vista judío. Además, la moderna teoría favorita en cuanto a la oposición fundamental entre la teología paulina y petrina a este respecto, no tiene apoyo en las ideas judías sobre el tema, a menos que supongamos que Pedro pertenecía a la escuela judía más estricta, lo cual nos lo impide el conjunto de su historia. Podemos, también, entender que la visión concedida divinamente de la abrogación de la distinción entre animales limpios e inmundos (Hechos 10:9-16), aunque venga como una sorpresa, puede haber tenido una base natural en la expectativa judía,[1] y explica que el Sínodo apostólico, cuando resolvió la cuestión, finalmente volvió a insistir en los llamados mandamientos de Noé, aunque con principios muy amplios como base de su decisión (Hechos 15:13-21). Por último, parece proyectarse algo de luz en la paternidad del cuarto Evangelio; porque la pregunta sobre «este profeta», evidentemente referida a la posible alteración de la Ley en los días mesiánicos, que sólo se menciona en el cuarto Evangelio, muestra un conocimiento tan íntimo de los detalles de las ideas judías sobre este tema, que parece completamente incompatible con su supuesto origen en Éfeso hacia el fin del siglo segundo, y que sería el resultado de

1. El lector instruido hallará una ilustración muy curiosa de esto en esta extraña Haggadah sobre la envidia de la serpiente estimulada al ver a Adán alimentado con comida desde el cielo —con lo que está relacionada otra Haggadah, igualmente curiosa, para mostrar que «nada de lo que desciende del cielo es inmundo».

la enseñanza de la iglesia de Éfeso —«un libro esóterico y ecléctico, designado a modificar las impresiones producidas por la tradición previamente recogida por los Sinópticos».

APÉNDICE XV

La localización de Sicar, y la fecha de la visita de nuestro Señor a Samaria

(Ver vol. I, Libro III, cap. VIII)

I. La localización de Sicar

Aunque los escritores modernos están casi todos de acuerdo sobre este tema, haremos bien en poner brevemente delante de nuestros lectores los hechos del caso.

Hasta hace relativamente poco, la Sicar de Juan cap. 4 se consideraba generalmente que representaba a la antigua Siquem. La primera dificultad, aquí, era el nombre, puesto que Siquem apenas podía identificarse con Sicar, que es, indudablemente, la forma correcta. En consecuencia, este último término se consideraba como un término de oprobio, derivado de *Shekhar* (en arameo, *Shikhra*), como si dijéramos «ciudad de borrachos», o bien de *Sheqer* (en arameo *Shiqra*), «ciudad de mentirosos». Pero, sin mencionar otras objeciones, no hay rastro de una alteración así en el nombre Sicar en los escritos judíos, en tanto que su empleo parecería del todo incongruente en un relato como el de Juan 4. Además, los escritores más primitivos distinguían Sicar de Siquem. Finalmente, en el Talmud, el nombre *Sokher*, también escrito *Sikhra*, ocurre con frecuencia, y esto no sólo como distinto

de Siquem, sino en una conexión que hace que la hipótesis de un apodo oprobioso sea imposible. El profesor Delitzch (Zeitschrift für Luther. Theol. para 1856, ii., pp. 242, 243) ha coleccionado siete pasajes del Talmud de Babilonia a este efecto, en cinco de los cuales se menciona Sichra como el lugar de nacimiento de ciertos rabinos célebres —la ciudad habiendo sido dejada aparentemente por los samaritanos en un período ulterior, y ocupada por los judíos (Baba Mez. 42 *a*, 83 *a*, Pes. 31 *b*, Nidd. 36 *a*, Chull. 18 *b*; y, sin mencionar a rabinos, Baba K. 82 *b*, Menach. 64 *b*. Ver también Men. x. 2 y Jer. Sheq., p. 48 *d*)—. Si se necesita más prueba, será suficiente decir que una mujer podía difícilmente haber ido una milla y media desde Siquem al pozo de Jacob a buscar agua, cuando había tantos manantiales cerca de la antigua ciudad. En estas circunstancias, los escritores posteriores generalmente han establecido la aldea de Askar, a media milla del pozo de Jacob y a la vista del mismo, como la Sicar del Nuevo Testamento, y uno de los primeros que han defendido esta idea es el erudito canón. Williams. A poco más de un tercio de milla desde Askar está la reputada tumba de José. La transformación del nombre Sicar en Askar se explica, sea por la contracción de *'Ain 'Askar*, «el pozo de Sicar», o bien por el hecho de que en la Crónica Samaritana el lugar es llamado Iskar, lo cual parece haber sido la pronunciación vulgar de Sicar. Una descripción plena del lugar la da el capitán Conder (Tent-Work in Palestine, vol. i., p. 71 y ss., especialmente pp. 75 y 76), y por M. Guérin, «La Samarie», vol. i., p. 371, aunque este último escritor, que sigue casi estrictamente la tradición, niega la identidad de Sicar y Askar (pp. 401, 402).

II. Época en que nuestro Señor visitó Samaria

Esta cuestión, que es de tal importancia no sólo para la cronología de este período sino con relación a la fiesta de Jerusalén no nombrada, a la cual fue Jesús (Juan 5:1), ha sido discutida del modo más pleno y satisfactorio por el canón. Westcott (Speaker's Commentary, vol. ii. del Nuevo Testamento, p. 93). Los datos siguientes nos ayudarán en nuestras averiguaciones.

1º Jesús pasó algún tiempo después de la fiesta (Juan 2:23) en la provincia de Judea. Pero no es probable que se tratara de un período largo, pues:

2º, en Juan 4:45 los galileos tenían evidentemente un recuerdo reciente de lo que había tenido lugar en la Pascua en Jerusalén, y si hubiera transcurrido un período largo u otros festivales desde entonces, esto no habría sido así. De modo similar, el «oficial del rey» (Juan 4:47) —o sea el noble—parece también que obraba impulsado por un informe reciente.

3º La fiesta innominada de Juan 5:1 forma un elemento importante en nuestros cómputos. Tienen que haber intervenido algunos meses entre el ministerio de Galilea y el retorno de Jesús a esta provincia. Por ello, no puede haber sido en Pentecostés. Ni podría haber sido la Fiesta de los Tabernáculos, que se celebraba en otoño, ni tampoco la Fiesta de la Dedicación, que tenía lugar en invierno, puesto que las dos son mencionadas de modo expreso por sus nombres (Juan 7:2; 10:22). Las únicas fiestas posibles que quedan eran: la Fiesta de la ofrenda de la leña, la Fiesta de las Trompetas, o Día de Año Nuevo, el Día de la Expiación, y la Fiesta de Ester o Purim.

Empecemos con la última, que es la que se ha citado más recientemente como probable. Las razones en contra de la asistencia de Cristo en Jerusalén en el día de Purim me parecen indiscutibles. El canón. Westcott insiste que el discurso de Cristo en la fiesta innominada no tiene, como suele ser el caso, conexión alguna con los pensamientos de este festival. A esto yo añadiría que me es difícil concebir que nuestro Señor subiera a una fiesta observada con tanto jolgorio y ruido como era Purim, cuando la temporada del año en que cae difícilmente concuerda con la afirmación de Juan 5:3 de que había una multitud de personas enfermas echadas en los pórticos de Betesda.

Pero si la fiesta innominada no era Purim, tiene que haber sido una de estas tres: la Fiesta de la recolección de la leña, la Fiesta de las Trompetas, o el Día de la Expiación. En otras palabras, tiene que haber tenido lugar a finales del verano o a principios del otoño. Pero, si es así, entonces el ministerio de Galilea intervino entre la visita a Samaria y esta fiesta, lo cual lleva por necesidad a pensar que la visita a Sicar tiene que haber tenido lugar a principios del verano, probablemente hacia la mitad o fin de mayo. Esto daría bastante tiempo para la estancia de Cristo en Jerusalén durante la Pascua y para su ministerio de Judea.

Como estamos discutiendo aquí la fecha de la fiesta innominada, podemos dar fin muy rápidamente a la discusión. Hemos visto que las únicas tres fiestas a las cuales podía hacerse referencia eran la Fiesta de la recolección de la leña, la Fiesta de las Trompetas, y el Día de la Expiación. Pero no puede ser el Día de la Expiación, ya que es designada, no sólo por Filón, sino en Hechos 27:9, como «de ayuno», no de fiesta *νηστεία,* no *ἑορτή* (comp. Septuaginta, Levítico 14:29 y ss.; 28:27 y ss.). En cuanto a la decisión entre la Fiesta de la recolección de la leña y la de las Trompetas, no sabría por cuál decidirme. El canón. Westcott ha insistido en favor de la última con razones que me parecen de mucho peso. Por otra parte, la Fiesta de las Trompetas no era una fiesta en que la gente acostumbrara acudir a Jerusalén,

y como tenía lugar el primero de Tishri (hacia mitad de septiembre), es difícil creer que alguien que fuera a ella no hubiera más bien preferido quedarse en Jerusalén hasta el Día de la Expiación y la Fiesta de los Tabernáculos (o hubiera preferido una de las dos), que se celebraban el día 10 y el 15, respectivamente, de aquel mes. Finalmente, la Fiesta de la recolección de la leña, que tenía lugar el 15 de Ab (en agosto), era un festival popular y alegre, en que se recogía la leña necesaria para el altar, por todas partes del país, y era llevada a Jerusalén. Como entre estas dos fiestas hemos de dejar la cuestión indecisa, sólo he de hacer notar que mediaban apenas seis semanas entre la una y la otra.

APÉNDICE XVI

Sobre las ideas judaicas acerca de los demonios y los endemoniados, junto con algunas notas sobre el intercambio entre los judíos y los cristianos judíos en los primeros siglos

(Ver. vol. I., Libro III, cap. XIV)

No tenemos el propósito de hacer un estudio exhaustivo sobre las ideas judaicas acerca de los demonios y los endemoniados. Es necesario hacer unas pocas observaciones, sin embargo, sobre una obra, en la que se han basado, de modo implícito, los que han tratado el tema. Me refiero a la obra de Gfrörer, «Jahrhundert des Heils» (especialmente vol. i., pp. 378-424). Gfrörer empieza citando un pasaje del Libro de Enoc, sobre el cual pone un gran énfasis, pero que las investigaciones críticas de Dillmann y otros eruditos han mostrado que tiene muy poco valor en esta cuestión. Esto elimina muchas páginas de criticismo negativo sobre el Nuevo Testamento que Gfrörer funda sobre esta cita. De modo similar, 4º Esdras no puede ser aducido en nuestros días como evidencia de enseñanza precristiana. Por lo que se refiere a los pasajes rabínicos, Gfrörer, de modo poco crítico, aduce citas de las obras cabalísticas, que mezcla con citas del Talmud y de escritos de fecha posterior. Además, por lo que se refiere a las dos citas de Gfrörer de la Mishnah (Erub. iv. 1; Gitt. vii. 1), ya se ha afirmado (vol. I, p. 535,

nota 8) que ninguno de estos pasajes tiene relación alguna con las posesiones demónicas. Además, Gfrörer apela a dos pasajes en Sifré que pueden ser dados aquí *in extenso*. El primero de ellos (ed. Friedmann, p. 197 *b*) sobre Deuteronomio 18:12, y dice así: «El que se une (adhiere) a inmundicia, sobre él resta el espíritu de inmundicia, pero el que se adhiere a la Shekhinah, es recibido por el Espíritu Santo que reposa sobre él.» El segundo ocurre en la explicación de Deuteronomio 32:16, y dice lo siguiente (u.s., p. 136 *b*): «¿En qué forma obra un "demonio" (*Shed*)? Entra en un hombre y le sujeta.» Se observará que en ambas citas se hace referencia a cierto efecto moral, no físico, como en el caso de los endemoniados. Finalmente, aunque un pasaje del Talmud que aduce Gfrörer (si bien no de modo exacto) se aplica, realmente, a la posesión demónica, se da en una forma exagerada y adornada.

Si de estas referencias incorrectas nos volvemos a lo que realmente afirman las autoridades judías sobre el tema, tenemos:

1. *En los escritos de Josefo*. En Ant. vi. 8, 2, Josefo adscribe el desorden de Saúl a una influencia demónica, que «le causaba sofocos tales que casi le ahogaban». En Ant. vi. 8, 2, el espíritu demónico se dice que entró en Saúl, y le causó desorden. En Ant. viii. 2, 5, Josefo describe la sabiduría, entendimiento y logros conseguidos por Salomón, refiriéndose en especial a su poder para expulsar demonios que causaban varias enfermedades. Según Josefo, Salomón había ejercido este poder por medio de encantamientos, y su fórmula y palabras de exorcismo todavía eran conocidas en los tiempos de Josefo. De esta manera un tal Eleazar había curado a un «endemoniado», en presencia de Vespasiano, sus oficiales y tropas, poniendo en los orificios de su nariz un anillo «que contenía una de las raíces mencionadas por Salomón», por la cual el demonio fue expulsado en medio de convulsiones del endemoniado, y que el demonio fue conjurado además a no regresar con menciones frecuentes del nombre de Salomón, y con los «encantamientos que él (Salomón) había compuesto». Para mostrar la realidad de esto, se puso una vasija con agua a cierta distancia, y el demonio, al salir, la volcó. Es probable que sea la «raíz» a que se refiere Josefo en Guerr. vii. 6, 3, que él llama *Baaras*, y que supongo es el equivalente de la forma בערא, *boara*, «la quema», puesto que él describe su color como el de una llama, y que emitía un rayo luminoso, que podría haber costado la vida a un hombre si se usaba en forma diferente a los métodos mágicos que Josefo especifica. De todo esto podemos inferir que Josefo ocupaba el punto de vista tardío talmúdico, tanto por lo que se refiere a los exorcismos, como a las curas mágicas y las prevenciones mágicas. Esto es de gran importancia, pues muestra que estas ideas prevalecían en los tiempos del

Nuevo Testamento. Pero cuando Josefo añade que los demonios expulsados por la *Baaras* eran «los espíritus de los malvados», está hablando de una superstición que *no* es compartida por los antiguos rabinos, y posiblemente puede ser debida a un intento de racionalización para explicar el fenómeno. Verdaderamente, es cierto que la misma idea se presenta en escritos judíos relativamente tardíos, y en Yalkut sobre Isaías 46 *b* aparece referencia a ello, por lo menos en relación con los espíritus de los que habían perecido en el diluvio; pero esto parece pertenecer a un ciclo diferente de leyendas.

2. *Ideas rabínicas.*[1] Probablemente el enfoque más cercano a la idea de Josefo de que «los demonios» eran las almas de los malvados, es la afirmación (quizás alegórica) de que la columna vertebral de una persona que no se inclina para adorar a Dios se convierte en un *Shed*, o demonio (Baba K. 16 *a*; Jer. Shabb. 3 *b*). Los nombres corrientes para los demonios son «espíritus malignos», o «espíritus inmundos, *Seirim* (liter. machos cabríos), *Shedim (Sheyda,* o demonio, masculino o femenino, sea debido a que su habitación principal son los lugares desolados, o por la palabra «revolotear», o bien «rebelarse»), y *Mazzikin* (los que dañan). Un endemoniado es llamado *Gebher Shediyin* (Ber. R. 65). Con todo eso, los demonios se supone que comen y beben, se propagan y mueren, distinguiéndose con ello de los «demonios» de que habla el Nuevo Testamento. El alimento de los demonios consiste en ciertos elementos del fuego y el agua y ciertos olores. De donde el modo de encantamiento por medio del incienso hecho de ciertos ingredientes. De su origen, número, habitación e influencia general se ha dicho bastante en el Apéndice sobre la demonología. Es más importante aquí que notemos estas dos ideas judías: que los demonios entraban en el hombre, y a veces tomaban posesión de él; y que muchas enfermedades eran causadas por sus actividades. Lo primero se expresa de modo frecuente. El «espíritu maligno» constriñe al hombre a hacer ciertas cosas, tales como pasar más allá del límite permitido el sábado (Erub. 41 *b*), comer pan de la pascua, etc. (Rosh ha-Sh. 28 *a*). Pero parece más bien un comentario cáustico que serio cuando se nos dice que estas tres cosas privan al hombre de su voluntad libre y le hacen transgredir: los cutíes (samaritanos), el espíritu maligno, y la pobreza (Erub. u.s.). Las enfermedades —como la rabia, la angina, el asma— o accidentes —como encontrar un toro bravío— son debidas a otras causas, que, por fortuna, tienen límite. Como se ha afirmado en el Ap. XIII, los demonios más peligrosos son los de los lugares sucios (secretos) (Shabb.

1. Agradezco y reconozco la ayuda recibida del tratado del Dr. Brecher sobre este tema.

67 *a*). Los números pares (2, 4, 6, etc.) son siempre peligrosos, y lo mismo lo que viene de manos no lavadas. Porque estos descuidos, u otros similares, son lo que está esperando que ocurra toda una legión de demonios (Ber. 51 *a*). Al atardecer de la Pascua los demonios están atados, y, en general, su poder ha sido restringido, principalmente en la víspera del miércoles y el sábado (Pes. 109 *b* a 112 *b, passim*). Con todo, como veremos, hay circunstancias en que sería temerario arriesgarse a encontrarlos. Sin entrar aquí en las ideas expresadas en el Talmud sobre la profecía, las visiones y los sueños, vayamos a las cuestiones referentes a nuestro tema.

A. *Magia y magos*. Hemos de recordar aquí que la práctica de la magia estaba estrictamente prohibida a los israelitas, y que —como cuestión de principio, por lo menos— la brujería, o magia, se suponía que no tenía poder sobre Israel si confesaban y servían a su Dios (Chull. 7 *b*; Nedar. 32 *a*). Pero en esta cuestión también —como veremos— la teoría y la práctica no estaban de acuerdo. Así, bajo ciertas circunstancias, la repetición de fórmulas mágicas se declaraba legal incluso en el sábado (Sanh. 101 *a*). Egipto era considerado como el hogar de la magia (Kidd. 49 *b*; Shabb. 75 *a*). En relación con esto, merece notar que el Talmud adscribe los milagros de Jesús a la magia, que Él había aprendido durante su estancia en Egipto, teniendo cuidado, cuando partió, en insertar bajo su piel las reglas y las fórmulas, puesto que todo viajero que salía del país era registrado para que no se llevara a otros países los misterios de la magia (Shabb. 104 *b*).

Aquí puede ser interesante referirnos a ciertas ideas extrañas que el Rabinismo había adscrito a los cristianos primitivos, mostrando, a la vez, un intercambio entre unos y otros, y que los judíos no negaban el don de los milagros en la Iglesia, sólo que los adscribían al ejercicio de la magia. De la existencia de este intercambio entre judíos y cristianos hay evidencia abundante. Así, el rab. Josué, el hijo de Leví (al fin del siglo II), estaba tan apurado por las citas que ellos hacían de la Biblia, que, incapaz de responder, pronunció una maldición sobre ellos que, sin embargo, no hizo efecto. Colegimos que en el siglo I el Cristianismo se había esparcido ampliamente entre los judíos, y el rab. Ismael, el hijo de Elías, el nieto de aquel Sumo Sacerdote que fue ejecutado por los romanos (Josefo, Guerr. i. 2, 2), parece que se esforzó en vano para contener el progreso del Cristianismo. Al fin concedió con el rab. Tarfon que no se podía hacer otra cosa que quemar sus escritos. Fue este rab. Ismael el que impidió que su sobrino Ben Dama fuera curado de la mordedura de una serpiente por un cristiano, prefiriendo que muriera a que fuera curado por este medio (Abod. Zar. 27 *b*). De modo similar, el gran rab. Eliezer ben Hircano —también en el siglo I— se hizo tan sospechoso de la herejía prevaleciente, que fue, en realidad, tomado

como cristiano en la persecución de estos últimos. Aunque consiguió mostrar su inocencia, con todo, sus contemporáneos le consideraron durante un tiempo como dudoso, y todos estaban de acuerdo en que las tribulaciones en que se había metido eran un castigo por haber escuchado con placer la enseñanza de los herejes (Ab. Z. 16 *b*, 17 *a*).[2] Se puede mencionar lo siguiente como ejemplo de la práctica de la magia por estos herejes. En Jer. Sanh. 25 *d* se nos dice que había dos grandes rabinos que fueron sujetados por un hereje a una viga de unas termas o baño público. Por medios similares ellos pudieron amarrar el hereje a la puerta de los baños. Habiéndose puesto de acuerdo en dejarse mutuamente en libertad, unos y otro se embarcaron en un barco. Aquí el hereje, por medios mágicos, abrió el mar, imitando a Moisés. Ante esto los rabinos le dijeron que anduviera por el mar como Moisés, ¡con lo que quedó inmediatamente anegado por medio de un bando o imprecación del rab. Josué! Hay otras historias de carácter similar o más absurdo. Pero si se tenían estas opiniones de los judíos cristianos, no podemos dudar de que se ordenara que todos sus libros fueran quemados (Bemid. R. 9), y que incluso un rollo de la Ley escrito por un hereje fuera destruido (Gitt. 45 *b*), y que los cristianos judíos fueran consignados al castigo eterno de la Gehena (Ros haSh. 17 *a*), de lo cual, incluso la prueba de la circuncisión no había de librarles, puesto que un ángel la convertía en incircuncisión (Shem. R. 19).[3]

Pero volvamos a lo anterior. Los escritos talmúdicos distinguen varias clases de magos. El *Baal Obh*, o conjuro de los muertos, evocaba una voz desde el sobaco o de otros miembros del cuerpo muerto, cuando se tocaban los brazos y los otros miembros para sacar el sonido. La necromancia era practicada de dos maneras distintas. Se podía llamar al muerto (por un método que preferimos no describir), en cuyo caso aparecía con los pies hacia arriba. Pero esto no podía practicarse los sábados. O bien un cráneo, por medios mágicos, podía hacerse que diera la respuesta. Esto podía realizarse en sábado también (Sanh. 65 *a* y *b*). O se podía conjurar un demonio por medio de cierta clase de incienso, y entonces era empleado en magia. Una segunda clase de magos (llamados *Yideoni*) pronunciaban oráculos poniéndose cierto hueso en la boca. En tercer lugar, había el *Chabar*, o encantador de serpientes, haciéndose una distinción entre un

2. Ver más sobre este punto en el vol. ii., pp. 193, 194.

3. Sólo hemos podido indicar un poco sobre este tema interesante. Se podría decir mucho más respecto a Eliezer b. Hircano, y otros. Parece, incluso, que había un lugar de reunión regular para discusiones entre judíos y cristianos. Es más, la práctica de algunos cristianos primitivos de hacerse eunucos es mencionada en el Talmud (Shabb. 152 *a*).

Chabar grande y otro pequeño según encantara serpientes grandes o pequeñas. En cuarto lugar, tenemos los *Meonen*, que podían indicar qué días u horas eran de buena o de mala suerte. Quinto: había el «escudriñador de los muertos», que hacía ayunos sobre tumbas a fin de comunicar con los espíritus inmundos; y, finalmente, el *Menachesh*, que conocía qué presagios eran afortunados y cuáles lo contrario (Sanh. 66 *a*). Y si eran tratadas sólo como señales y no como presagios, la práctica era declarada legítima (Chull. 95 *b*).

En general, las artes del ocultismo podían ser practicadas, bien por medio de demonios, o bien empleando medios de magia. Entre estas últimas podemos considerar no sólo encantamientos sino magia por medio del pulgar, con un cuchillo de mango negro, o con una copa de vidrio (Sanh. 67 *b*), o con una copa de encantamiento (Baba Mets. 29 *b*). Pero había peligro aquí, puesto que si no se observaban debidamente las reglas y precauciones, el mago podía ser dañado por el demonio. Se refiere un caso así, aunque el rabino en cuestión fue preservado por misericordia al ser tragado por un cedro, que después reventó y le dejó en libertad (Sanh. 101 *a*). Las mujeres eran especialmente sospechosas de brujería (Jer. Sanh. vii. 25 *d*), y se les ordenaba, por tanto, extrema precaución. Así, podía ser incluso peligroso levantar panes (aunque no pedazos de pan), puesto que podían estar embrujados (Erub. 64 *b*). Hay un número de casos mencionados en que ciertas personas estaban en peligro inminente por causa de la magia, en algunos de los cuales sufrieron no sólo daños sino la muerte, en tanto que en otros los rabinos supieron cómo evitar los peligros inminentes dirigiéndolos contra sus supuestos atacantes. (Comp., por ej., Pes. 110 *b*; Sot. 22 *a*; Gitt. 45 *a*; Sanh. 67 *b*.) Una idea muy peculiar es la que se refiere a los terafines (o ídolos) de la Escritura. Ocurre ya en el Targum del Pseudo-Jonat. sobre Génesis 31:19, y se halla también en el Pirqé del rab. Eliez. c. 36. Se afirma que el terafín era hecho de la siguiente manera: se daba muerte a un primogénito, se le cortaba la cabeza y se preparaba con sal y especias, luego se le ponía bajo la lengua una placa de oro, en la cual se habían grabado fórmulas mágicas, y la cabeza se suponía que daba respuesta a toda clase de preguntas que se le hicieran.

B. Después de esto no tenemos por qué maravillarnos de que tantas enfermedades fueran imputadas a influencias mágicas o demónicas, y curadas, o bien por medios mágicos o por exorcismos. Para nuestro propósito hemos dejado aparte no sólo la cuestión de si la enfermedad (y, en este caso, cuáles) podía ser considerada como castigo de ciertos pecados, sino también todas las cuestiones respecto a las causas y medios mágicos de cura. Nos limitamos en nuestras notas al supuesto poder de los espíritus malignos en

la producción de enfermedades. Se mencionan como peligrosas cuatro cosas a causa de los demonios, de las cuales mencionaremos sólo tres: el andar entre dos palmeras, si el espacio es mayor que cuatro codos; el pedir prestada agua de beber, y el andar sobre agua que haya sido derramada, a menos que fuera cubierta con tierra o se haya escupido encima, o uno se haya quitado el calzado (Pes. 111 *a*). De modo similar, la sombra de la luna, de ciertos árboles y de otros objetos es peligrosa a causa de los demonios que suelen esconderse allí. Hay que ejercer mucha precaución también con respecto al agua con que uno se lava las manos por la mañana, así como el aceite para la unción, que no debe ser tomado de una vasija extraña, para que no sea embrujada.

Hay muchas enfermedades causadas por las actividades directas demónicas. Así, la lepra (Horay. 10 *a*), la rabia (Yoma 83 *b*), enfermedades del corazón (Gitt. 67 *b*), locura, asma (Bechor. 44 *b*), garrotillo (Yoma 77 *b*; Taan. 20 *b*) y otras enfermedades son adscritas a demonios especiales. Y aunque no puedo hallar noticias de posesión demónica en el sentido de un revestimiento permanente, con todo, un espíritu maligno puede apoderarse e influir en una persona. El caso más cercano a la posesión demónica se halla en la leyenda de dos rabinos que fueron a Roma para conseguir que se derogara un edicto persecutorio, y que en el barco se encontraron con un demonio, *Ben Temalion*, cuya oferta de compañía aceptaron con la esperanza de poder hacer algún milagro por medio de él. Llegados a Roma, el demonio tomó posesión de la hija del César. Cuando ocurrió esto, fue exorcizada por los rabinos («Ben Temalion, ¡sal de ella! Ben Temalion, ¡sal de ella!»), con lo cual fueron premiados con la oferta de que escogieran lo que quisieran del tesoro imperial, y ellos solicitaron que fuera derogado el decreto hostil (Meilah 17 *b*, hacia la mitad).

Frente a este caso, se refieren muchas curas por medios mágicos. Por estos medios indicamos la aplicación supersticiosa e irracional de medios que en modo alguno podrían afectar ninguna enfermedad, aunque podrían, algunas veces, combinarse con lo que podríamos llamar remedios caseros. Así, para un resfriado en la cabeza se propone este remedio: Derramar un litro de leche de una cabra blanca sobre tres tronchos de col, hacer hervir el puchero y agitarlo con un trozo de «madera de Marmehon» (Gitt. 69 *a*, *b*). El otro remedio propuesto es excremento de un perro blanco mezclado con bálsamo. Hay que decir que cuanto más difícil de tratar es la enfermedad, más irracional es el remedio propuesto. Así, en la ceguera diurna se propone tomar el bazo de siete terneras y ponerlo en una palangana de las usadas por los cirujanos para sangrías. Luego, alguien fuera de la puerta pide al ciego que le dé algo de comer, a lo cual el último contesta: Cómo puedo

abrir la puerta; ven y come, a lo cual el que está fuera obedece, teniendo cuidado en no romper la jofaina, pues de otro modo podría pegársele la ceguera a él. Aquí tenemos la indicación de uno de los métodos predilectos de curar la enfermedad: el transferirla a otro. Pero si la pérdida del poder de la visión es mayor de noche que de día, se hace una cuerda con el pelo de algún animal y se ata un cabo de ella al pie del paciente y el otro a un perro. Los niños atan varios cachos de tiesto roto detrás del perro, en tanto que el paciente repite estas palabras: «El perro es viejo y el gallo es necio.» Luego, se toman siete pedazos de carne de siete casas diferentes y se cuelgan de los postes de la puerta, y el perro debe, después, comer la carne en un estercolero en un espacio abierto. Finalmente se desata la cuerda en tanto que uno repite: «¡Que la ceguera de Fulano, hijo de Mengano, abandone a Fulano, hijo de Mengano, y horade los ojos del perro!» (Gitt. 69 *a*).

Haremos ahora referencia a las curas estrictamente mágicas. Éstas son ejecutadas por medio de amuletos —sean preventivas o curativas de la enfermedad—, o bien mediante exorcismo. Un amuleto se consideraba *probado* si se habían ejecutado tres curas con él. En este caso podía ser puesto incluso en sábado. Consistía, o bien en un trozo de pergamino (Sanh. 78 *b*) sobre el cual se habían escrito ciertas palabras mágicas, o de pequeños hacecitos de plantas o hierbas (designadas como *Qemia*, un amuleto, Shabb. 61 *a*; Kidd. 73 *b*). Sin embargo, aun los amuletos probados podían fallar debido a la constelación adversa bajo la cual se hallaba la persona. En todo caso, lo que se requería era que fueran expresados los nombres y números de los demonios cuyo poder se quería contrarrestar. Algunas veces el amuleto contenía un versículo de la Biblia. No hay que decir que las otras palabras escritas en el amuleto tenían muy poca conexión o sentido, si es que tenían alguno. Pero los entendidos en estas artes, y los rabinos, poseían el secreto de descubrirlas, de modo que no había ningún misterio para ellos, y las fórmulas usadas eran bien conocidas. Si el maleficio que había que contrarrestar era debido a la actividad demoníaca, podía ser prevenido o eliminado por medio de un encantamiento, o bien por otros medios, y en casos difíciles con exorcismos. Un caso de lo primero es el siguiente: Para evitar todo peligro de beber agua en miércoles o sábado por la noche, cuando los espíritus malignos podían hallarse en ella, era aconsejable, o bien repetir un pasaje de la Escritura en que la palabra *Qol* (voz) ocurra siete veces (Salmo 29:3-9), o bien decir esto: «Lul, Safán, Anigrón, Anirdafín: ¡entre las estrellas estoy sentado, entre magro y grueso ando!» (Pes. 112 *a*). Contra la flatulencia se recomendaban varios remedios (como beber agua caliente), pero había que acompañarlo con la siguiente fórmula: «¡Pienso en ti, y en

tus siete hermanas, y ocho cuñadas!» (Pes. 116 *a*). Se podrían citar otras prescripciones similares. Como el remedio contra la ceguera se ha indicado para señalar la diferencia entre el modo de tratamiento del Salvador, se puede mencionar toda una serie de remedios contra el flujo de sangre, de los cuales, quizás, el vino en que se han hervido cebollas persas, o anís y azafrán u otras plantas, parece el medicamento más racional, si bien, en cada caso, hay que acompañarlo con la fórmula: «¡Sé curado de tu flujo!»

Finalmente, por lo que se refiere a los encantamientos y exorcismos, enumeraremos las fórmulas usadas para este propósito. Éstos consisten en palabras que tienen muy poco sentido o ninguno, pero que forman una rima o aliteración cuando se omite o añade una sílaba en las palabras sucesivas. El siguiente ejemplo es la fórmula para el encantamiento contra forúnculos: «Baz, Baziyah, Mas, Masiya, Kas, Kasiyah, Sharlai y Amarlai: ¡vosotros ángeles, que venís de la tierra de Sodoma para curar forúnculos dolorosos! Que el color no se vuelva más rojo, ni se extienda, y que la simiente sea absorbida en el vientre. Como una mula no se propaga, que no se propague este mal en el cuerpo de Fulano, hijo de Mengano» (Shabb. 67 *a)*. En otras fórmulas no son invocados los demonios para la cura, sino que son amenazados. Tenemos la siguiente contra otras enfermedades cutáneas: «¡Una espada sacada; una honda tendida! ¡Su nombre no es Yokhabh, y la enfermedad se queda quieta!» Contra el peligro del demonio de lugares sucios tenemos lo siguiente: «Sobre la cabeza, échalo sobre un plantel de mastuerzos, y dale de firme con la mandíbula de un asno» (Shabb. 67 *a)*. Por otra parte, se recomienda como precaución contra el mal de ojo el poner el pulgar derecho en la mano izquierda y el pulgar izquierdo en la mano derecha, y decir: «Yo, Fulano de Tal, pertenezco a la casa de José, sobre la cual no tiene poder el mal de ojo» (Ber. 55 *b*). Cierto rabino dio esta información derivada de uno de los capitostes de brujas, por medio de la cual podía uno quedar sano y salvo. La persona en peligro debe dirigirse a las brujas con estas palabras: «¡Basura caliente en tu boca de cestos con agujeros, oh brujas! Que vuestras cabezas se vuelvan calvas, y el viento esparza vuestras migajas. Que se lleve vuestras especias, que el azafrán que tenéis en la mano sea desparramado. Brujas, en tanto que yo tuve gracia y fui cuidadoso, no vine a vosotras, y ahora he venido, y vosotras no me sois favorables» (Pes. 110 *a, b*). Para evitar el peligro de que dos o más personas sean separadas por un perro, una palmera, una mujer o un cerdo, se nos advierte que repitamos un versículo de la Biblia que empiece y termine con la palabra *El* (Todopoderoso). O bien al pasar entre mujeres que son sospechosas de brujería se puede repetir esta fórmula: «Agrath, Azelath, Asiya, Belusiya ya han sido muertos con flechas.» Finalmente, se puede citar como una

forma de exorcismo de demonios: «¡Revienta, seas maldito, estrellado, Bar-Tit, Bar-Tema, Bar-Tena, Chashmagoz, Merigoz e Isteaham!»

Ha sido muy poco agradable la tarea de consignar estas supersticiones abyectas, en su mayor parte el resultado del contacto con elementos parsis o de otro origen pagano. Aunque el resumen ha sido breve, pensábamos que aún debía serlo más. Pero nos ha parecido necesario proporcionar estos detalles tan desagradables, a fin de eliminar la posibilidad de comparar lo que se dice en el Nuevo Testamento sobre los «endemoniados» y «los demonios» con las nociones judías sobre estos temas. No es posible concebir un mayor contraste entre lo que leemos en el Nuevo Testamento y las ideas y prácticas mencionadas en los escritos rabínicos; y si esto, como esperamos, ha quedado firmemente establecido, la labor detestada y detestable dedicada a coleccionar estas notas de mal gusto habrá quedado pagada de modo satisfactorio.

APÉNDICE XVII

Las ordenanzas y la ley del sábado tal como están establecidas en la Mishnah y el Talmud de Jerusalén

(Ver Libro III, cap. XXXV, en vol. I, p. 802)

Las ideas terriblemente exageradas de los rabinos, y las interminables y cargantes reglas sobre el sábado, se pueden ver mejor por medio de un breve análisis de la *Mishnah,* y explicadas y ampliadas más tarde en el Talmud de Jerusalén.[1]

El tratado míshnico *Sabbath* se halla a la cabeza de doce tratados que, juntos, forman la segunda de las seis secciones en que se divide la Mishnah y que trata de las temporadas festivas (*Seder Moed*). Para entender bien las regulaciones del sábado, sin embargo, es necesario también tener en cuenta el segundo tratado en la sección, que versa sobre lo que se llaman «conmisturas» o «conexiones» (*Erubin*). Su objeto es hacer las leyes del sábado más tolerables. Con este propósito se explica en qué formas se pueden considerar como cercanos lugares más allá de los cuales no habría sido legal llevar cosas, de modo que, con una ficción legal, se conviertan en una

1. El Talmud de Jerusalén no sólo es la más antigua y más corta de las dos Gemaras, sino que representa de modo más pleno las ideas palestinas.

especie de domicilio particular. Así, suponiendo un número dado de casas pequeñas privadas particulares que se abren en un patio común, habría sido ilegal en sábado llevar nada de una de estas casas a la otra. Esta dificultad es eliminada si todas las familias depositan antes del sábado algún alimento en el patio común, con lo que se establece «una conexión» entre las distintas casas, lo cual las hace un domicilio. Esto era llamado el «Erubh de patios». De modo similar, se podía conseguir una extensión del límite permitido en un «viaje de sábado» mediante otra «conexión»: la del «Erubh de límites». Un viaje de un día de un sábado ordinario se extendía a 2.000 codos más allá del edificio de uno. Pero si en el límite de este «viaje» el individuo depositaba el viernes alimento para dos comidas, con ello pasaba a ser su domicilio y, por tanto, podía seguir andando 2.000 codos más. Finalmente, había otro «Erubh» cuando calles estrechas o callejas podían ser unidas en «una residencia particular» mediante la colocación de una viga saliendo de la entrada, o extendiendo un alambre o una cuerda en estas calles o callejas. Así, con una ficción legal, el trayecto pasaba a ser una residencia particular, y el individuo podía hacer en él lo que podía hacer en el día de sábado en su propia casa.

Sin discutir las cuestiones posibles e imposibles implicadas por la más ingeniosa de las casuísticas, veamos en qué forma el Rabinismo enseñaba a Israel a observar el sábado. No menos de veinticuatro capítulos, que discuten cuestiones tan serias y de importancia religiosa vital, hacen difícil que uno pueda imaginarse que un intelecto sano tenga el menor interés en debatirlas formalmente. A lo largo de 64 columnas y media de folio en el Talmud de Jerusalén, y 156 páginas dobles de folio en el Talmud de Babilonia, se hace la enumeración y discusión de casos posibles, llevadas a puntos inverosímiles, incluso por la Haggadah. ¡El Talmud mismo da testimonio de esto cuando habla (sin duda exageradamente) de cierto rabino que había pasado nada menos que dos años y medio estudiando uno de los veinticuatro capítulos! Y da testimonio de lo inútil de aquellas interminables discusiones y determinaciones. La ocasión de ello es tan curiosa y característica que podemos mencionarla aquí. La discusión es referente a una bestia de carga. Un asno no podía ser guiado por el camino con sus arreos, a menos que éstos hubieran sido puestos sobre el animal con anterioridad al sábado; pero era legal llevar al animal de esta forma en el patio de la casa. La misma regla se aplicaba a las alforjas, supuesto que no estuvieran atadas con un cinto. Ante esto, uno de los rabinos se dice que declaró que esto formaba parte de aquellas leyes del sábado (comp. Chag. i. 8) que ¡eran como montañas colgando de un cabello! (Jer. Shabb., p. 7, col. *b*, últimas líneas). Y en medio de todos estos detalles pesados no hay ni el menor asomo

de nada espiritual, ni una palabra que sugiera pensamientos más elevados acerca del santo día de Dios y su observancia.

El tratado sobre el sábado empieza con reglas que se aplican a las provisiones para terminar el viernes por la tarde, de modo que se prevenga la posibilidad de infringir el sábado mismo, que comienza al atardecer del viernes. Como la clase más común de labor sería el llevar algo, esto es lo primero que se discute. La ley bíblica prohíbe esta labor en términos simples (Éxodo 36:6; comp. Jeremías 17:22). Pero el Rabinismo desarrolló la prohibición en ocho ordenanzas especiales, primero dividiendo «el llevar una carga» en dos actos separados —elevarla y descargarla—, y luego discutiendo que puede ser elevada o descargada de dos lugares distintos: de un lugar público a uno privado, de un lugar privado a uno público. Aquí, naturalmente, empiezan las discusiones de lo que constituye un «lugar privado» y un «lugar público»; un «espacio abierto», que no pertenece ni a un individuo ni a una comunidad, como el mar, un ancho valle; o bien el rincón de una propiedad que sale a un camino o campos; y, finalmente, un lugar legalmente libre. Además, «una carga» debería ser considerada en el caso más pequeño, el peso de un «higo seco». Pero si se llevaba «medio higo seco» a dos lugares diferentes —levantándolo o depositándolo de un lugar privado a uno público, o viceversa—, había dos acciones que se combinaban en una, de modo que esto constituía el pecado de profanación del sábado. Y si era así, ¿bajo qué condiciones, con respecto a la actitud mental, localidad, etc.? Y, finalmente, ¿cuántos pecados diferentes podían quedar implicados en un acto así? Vamos a dar un ejemplo de la clase de cuestiones que eran generalmente discutidas. La medida estándar para el alimento prohibido era el tamaño de una aceituna, tal como el de llevar cargas era el peso de un higo. Si un hombre se tragaba alimento prohibido del tamaño de media aceituna, lo rechazaba y de nuevo comía el tamaño de otra media aceituna, era culpable, porque el paladar había saboreado en conjunto alimento del tamaño de toda una aceituna; pero si uno había depositado en otra localidad una carga del peso de medio higo y lo había quitado otra vez, no incurría en culpa, porque la carga era sólo de medio higo; ni aun en el caso de que la primera carga de medio higo hubiera sido quemada, y luego la segunda mitad del higo hubiera sido introducida. De modo similar, si un objeto que debía ser llevado delante se deslizaba detrás, no implicaba culpa, pero si debía ser llevado detrás y se deslizaba hacia delante, esto implicaba culpa, pues implicaba trabajo.

Se discutían dificultades tales como la culpa en caso de que un objeto fuera lanzado de un lugar privado a otro público, o bien al revés. Si un objeto era echado en el aire con la mano izquierda y recogido de nuevo con la

derecha, era un caso dudoso de si implicaba pecado, aunque no podía haber duda de que uno incurría en culpa si lo recogía con la misma mano con que lo había lanzado; pero no era culpable si lo recogía en la boca, puesto que, una vez comido, el objeto ya no existía, y por tanto el recoger con la boca era como si hubiera sido hecho por una segunda persona. Además, si llovía, y el agua que caía del cielo sobre uno era llevada, no había pecado en ello; pero si la lluvia había descendido antes por una pared, esto implicaba pecado. Si una persona estaba en un lugar y extendía la mano llena de fruto hacia otro lugar, y en aquel momento empezaba el sábado, tenía que dejar caer el fruto, puesto que el desplazar la mano llena de un punto a otro habría sido llevar una carga en sábado.

Es totalmente innecesario continuar el análisis de esta casuística. Todas las discusiones a las cuales nos hemos referido tratan sólo del *primero* de los cánones legales del tratado «Sabbath». Nos muestran que el tradicionalismo mantenía en movimiento una maquinaria complicada de ordenanzas meramente externas; que hay una ausencia total de espiritualidad en el sistema, y que se necesitaba gran ingenio y conocimientos para evitar cometer pecados graves. En lo que sigue intentaremos sólo indicar los puntos principales de la legislación del sábado de los rabinos. Poco después del comienzo del sábado (final de la tarde del viernes) no se podía empezar nada más;[2] el sastre no podía salir con su aguja, ni el escriba con su pluma; ni podían examinarse vestidos a la luz de una lámpara. Un maestro no podía permitir a sus discípulos que leyeran si él mismo estabada mirando en el libro. Todo esto eran medidas de precaución. El sastre o escriba podía darse el caso que llevara sus medios ordinarios de empleo y olvidara el advenimiento del día santo; o la persona que examinaba un vestido podía matar insectos,[3] lo cual estaba estrictamente prohibido en el día de sábado; y el maestro podía mover la lámpara para ver mejor, en tanto que los alumnos no se consideraba que fueran tan celosos como para hacerlo.

Estas últimas reglas, se nos recuerda, fueron pasadas en cierta discusión célebre entre las escuelas de Hillel y de Shammai cuando los shammaístas eran mayoría. En aquella ocasión también la oposición a los gentiles fue llevada hasta el último extremo, y su alimento, lengua, testimonio, presencia y el intercambio con ellos —en resumen, todo contacto— fueron reprobados. La escuela de Shammai también prohibía hacer mezclas si los ingre-

2. Y aquí ya empiezan las preguntas de qué constituía un comienzo, como, por ejemplo, afeitarse o bañarse.

3. El matar estos animales dañinos estaba prohibido estrictamente (matar una pulga era como matar un camello). Había reglas de cómo librarse de estos insectos. En la misma ocasión, algunas ideas curiosas se mencionan respecto a la transformación de animales en otros.

dientes de éstas no estaban del todo disueltos y asimilados antes del sábado. Es más, la ley del sábado se declaraba que tenía aplicación a los objetos inertes. Así, la lana no podía ser teñida si el proceso no quedaba completado antes del sábado. Ni era tampoco legal vender nada a los paganos a menos que el objeto hubiera alcanzado su destino antes del sábado, ni dar a un obrero pagano nada que pudiera implicarle trabajo en sábado. Así, el rabino Gamaliel tenía cuidado en enviar su colada para que fuera lavada tres días antes del sábado. Pero era legal dejar aceitunas o uvas en la prensa de olivas o de vino. Las dos escuelas estaban de acuerdo en que al asar o cocinar, tenía que haberse formado la costra antes del sábado, excepto en el caso del cordero pascual. El Talmud de Jerusalén, no obstante, modifica ciertas de estas reglas. Así, la prohibición de hacer trabajar a un pagano sólo es válida si la obra tiene lugar en la casa del judío, o por lo menos en su misma ciudad. La escuela de Shammai, sin embargo, llegaba a prohibir el enviar una carta por medio de un pagano, no sólo el viernes o el jueves, sino incluso el miércoles, o embarcarse en estos días.

Suponiendo que el alumbrar la lámpara el sábado era una ley dada a Moisés en el monte Sinaí, la Mishnah continúa discutiendo, en el segundo capítulo del tratado sobre el sábado, las sustancias que componen, respectivamente, el pabilo y el aceite, disponiendo siempre que no se pusiera en una vasija separada el aceite que alimenta la mecha, puesto que el quitar la vasija daría lugar al apagón de la lámpara, lo cual implicaría un quebrantamiento de la ley del sábado. Pero si la luz se extinguía por temor de los gentiles, o ladrones, o un espíritu maligno, o para que pudiera dormir uno que está gravemente enfermo, esto no implicaba culpa. Aquí se presentan muchos puntos de casuística que se discuten, tales como la doble culpa en que se supone incurre si, al apagar una candela, la llama enciende otra. La Mishnah pasa a discutir los otros mandamientos que, como el de iluminar la lámpara el sábado, especialmente se aplican a las mujeres, en cuya ocasión el Talmud presenta algunas afirmaciones curiosas sobre el Sanedrín celestial y Satanás, tales como la de que es en momentos de peligro que el gran enemigo presenta acusaciones contra nosotros, con miras a asegurar nuestra ruina; o bien que en tres ocasiones especiales está en emboscada: cuando uno viaja solo, cuando uno duerme solo en una casa oscura, y cuando cruza el mar. Con respecto a este último, podemos notar como ilustración la advertencia de san Pablo de no viajar después del ayuno (Día de Expiación), que el proverbio judío decía: «Cuando atas tu *Lulabh*[4] (en la Fiesta de los

4. La *Lulabh* consistía en una hoja de palmera con ramas de mirto y sauce atadas a ambos lados, que cada fiel llevaba en la Fiesta de los Tabernáculos.

Tabernáculos), átate también los pies», con respecto a un viaje por mar (Jer. Shabb. 5 *b*, Ber. R. 6).

Los dos capítulos que siguen en el tratado del sábado discuten la manera en que se puede guardar caliente el alimento para el sábado, puesto que no se puede encender fuego. Si el alimento ha sido cocinado parcialmente, o es tal que mejoraría con más calor, podría haber la tentación de cuidar el fuego, algo que hay que evitar. Por lo cual, el horno sólo podía ser calentado con paja o tamo inmediatamente antes del sábado; de otro modo, podían retirarse carbones al sacar la ceniza. Los vestidos no debían ser secados con aire caliente del horno o estufa. En todo caso, había que tener cuidado en que los vecinos no lo vieran. No se podía hervir un huevo poniéndolo cerca de una cacerola caliente, ni en un paño, ni en la arena para que lo calentara el sol. El agua fría podía ser derramada sobre agua caliente, pero no al revés (por lo menos ésta era la opinión de la escuela de Shammai), y no era legal preparar compresas frías o calientes. «Es más, un rabino llegó a prohibir echarse agua caliente sobre uno mismo, ¡por temor de esparcir el vapor o de limpiar el suelo con ella! Una vasija se podía poner bajo una lámpara para recoger las chispas, pero no se podía poner agua en ella, porque no era legal apagar una luz. Ni estaba permitido en sábado poner un receptáculo para recoger las gotas de aceite que podrían caer de la lámpara. Entre muchas otras cuestiones discutidas hay ésta: si un padre podía tomar a su hijo en brazos. Por fortuna, el literalismo llegó a permitirlo incluso en el caso supuesto de que el niño pudiera tener una piedra en la mano, ¡sin que esto implicara la labor de llevar la piedra! De modo similar, se declaraba legal levantar un asiento, siempre y cuando no tuviera cuatro peldaños o niveles, en cuyo caso debía considerarse como escaleras. Pero no estaba permitido arrastrar sillas, puesto que esto podría producir una marca o hueco, aunque se podía mover un carrito, siempre que las ruedas no comprimieran el suelo de modo que produjeran una cavidad (comp. en Talm. Bab., Shabb 22 *a*; 46; y Bets. 23 *b*).

Además, se discute la cuestión de si es legal guardar alimento caliente envolviendo alrededor de la vasija ciertas sustancias. Aquí el canon general es que hay que evitar lo que podría aumentar el calor, puesto que esto produciría algún efecto externo, lo cual equivaldría a trabajo.

En el capítulo cinco del tratado empezamos en el sábado por la mañana. Por lo general, la primera ocupación por la mañana sería, naturalmente, sacar el ganado. En consecuencia, las leyes que se dan ahora son para asegurar el descanso del sábado para los animales. El principio subyacente en las mismas es que los animales sólo pueden llevar lo que sirve como adorno o es absolutamente necesario para llevarlos y traerlos, o para su seguridad;

todo lo demás es considerado como una carga. Incluso cosas que podrían ponérseles para evitar el roce de una herida o prevenir daño, o para distinguir un animal, tienen que dejarse al margen en el día de reposo.

Vienen luego ciertas reglas que se establecen para guiar al judío cuando se viste el sábado por la mañana, a fin de impedir que quebrante el descanso. Por ello, ha de tener cuidado en no ponerse ningún vestido que pueda ser una carga, ni llevar ningún adorno que pueda quitarse y llevarlo en la mano, porque esto sería una «carga». Una mujer no puede llevar nada en la cabeza porque debería quitárselo antes de tomar un baño, ni salir con adornos que pudiera quitarse en la calle, como una diadema, a menos que esté unida al sombrero; ni un collar o un anillo en la nariz, ni alfileres en el vestido. La razón de esta prohibición de ornamentos era que, en su vanidad, las mujeres podrían quitárselos para mostrarlos a sus amigas, y entonces, olvidándose del día, llevarlos, lo cual sería una «carga». Las mujeres tienen prohibido también mirarse en el espejo el sábado, porque podrían descubrir un cabello blanco e intentar arrancarlo, lo cual sería un pecado grave; pero los hombres no deberían usar espejos ni en los días de entre semana, puesto que esto sería impropio. Una mujer puede andar por su patio, pero no por la calle, con cabello falso (una peluca). De modo similar, un hombre no puede llevar en sábado calzado de madera con clavos, o solo un zapato, puesto que ello implicaría trabajo; ni tampoco llevar filacterias ni amuletos, a menos que fueran hechos por personas competentes (puesto que podrían quitárselos a fin de mostrar la novedad). Asimismo, estaba prohibido llevar ninguna parte de una armadura. No era legal limpiar el fango de los zapatos, con la excepción, quizá, de hacerlo con el reverso de un cuchillo; pero no se pueden tocar con aceite o agua. Ni se pueden ablandar las sandalias con aceite, porque esto mejoraría su condición. Era una cuestión seria, y llevó a mucha discusión, lo que debería hacerse en caso que se desatara una sandalia en sábado. Podía llevarse un emplasto siempre y cuando tuviera por objeto impedir que una herida empeorara, pero no para curarla, puesto que esto habría sido trabajo. Los adornos que era difícil quitarse podían ser llevados en el patio propio. De modo similar, una persona podía ir con la oreja vendada, pero no con dientes falsos. Si caía el vendaje de la oreja, no podía ser reemplazado. Algunos, en realidad, creían que las virtudes curativas se hallaban en el aceite con el cual se había saturado, y que ya se había secado, pero otros las adscribían al calor del vendaje mismo. En cualquier caso, había peligro de que curara —o hacer algo con el propósito de curarse—, y por ello no se podía poner un vendaje en la oreja en sábado, aunque se podía seguir llevándolo si había sido puesto antes. Con respecto a los dientes falsos, podían caer, lo cual habría obligado al portador a

llevarlos consigo, y esto habría sido pecaminoso en sábado. Pero todo lo que formaba parte del vestido ordinario de una persona podía ser llevado en sábado. Estaba permitido andar con muletas o con una pierna de palo, y los niños podían llevar campanillas en los vestidos; pero estaba prohibido andar con zancos o llevar un amuleto pagano.

El séptimo capítulo del tratado contiene la parte más importante del conjunto. Empieza estableciendo el principio de que si una persona desconociera por completo —o hubiera olvidado del todo— la ley del sábado, todas las infracciones que hubiera cometido durante todas las muchas semanas pasadas tendrían que ser consideradas sólo como un error o un pecado. Si hubiera quebrantado la ley del sábado por equivocación del día, tenía que expiar por cada sábado profanado de esta manera; pero si hubiera quebrantado la ley porque pensaba que lo que hacía era permisible, entonces cada infracción separada constituía un pecado aparte, aunque las labores relacionadas como de *especie* a *género* son consideradas como un solo trabajo. Se sigue que la culpa corresponde al estado de la mente, más bien que al acto exterior. Luego, se enumeran treinta y nueve «padres» de trabajo (*Aboth*), todos los cuales se supone están prohibidos en la Biblia. Son: sembrar, arar, cosechar, atar gavillas, trillar, aventar, cribar (seleccionar), moler, cribar con un cedazo, amasar, cocer al horno; trasquilar, lavar la lana, golpearla, teñirla, hacer hilos, rasgar para volver a dar puntadas; cazar ciervos, matar, desollar, salar, preparar la piel, quitar el pelo, cortar, escribir dos letras, borrar para escribir dos letras; edificar, derribar, apagar un fuego, encender un fuego, golpear con el martillo o llevar algo.

El número treinta y nueve se dice que representa el número de veces que ocurre la palabra «trabajo» en el texto bíblico, y todos estos *Aboth* o «padres» de trabajo se supone que están relacionados con algún trabajo que había sido hecho con relación al Tabernáculo o era afín a esta obra. Además, cada una de estas obras principales implicaba la prohibición de cierto número de otras que se derivaban de ellas, por lo que se llamaban sus «descendientes» (*toledoth*). Las treinta y nueve obras principales habían sido ordenadas en cuatro grupos: las primeras (1-11) se referían a la preparación del pan; las segundas (12-24) estaban relacionadas con el vestido; las terceras (25-33) estaban relacionadas con el acto de escribir; y las últimas (34-39) al trabajo necesario en una casa particular. Otro rabino deriva el número treinta y nueve (de estas Aboth) del valor numérico de la palabra inicial de Éxodo 35:1, aunque al hacerlo ha tenido que cambiar la última letra (לאה, la ה debe ser cambiada a ח para hacer treinta y nueve). No es posible añadir aquí más explicaciones. Si se esparcen dos semillas, ya es sembrar. En general, se establece el principio de que todo lo que beneficia

al suelo debe considerarse «trabajo», aun cuando se trate de barrer o desmenuzar un terrón. Es más, el arrancar una brizna de hierba era un pecado. De modo similar, era trabajo pecaminoso el hacer algo que contribuyera a la maduración del fruto, como regar, o aun arrancar una hoja seca. El recoger fruto, aunque fuera levantarlo del suelo, era cosechar. Si, por ejemplo, había que cortar un hongo, esto era un pecado doble, uno por el acto de cortarlo y porque otro crecería en su lugar. Según los rabinos de Cesarea, pescar, y todo lo que causaba término a la vida, debía ser considerado como cosechar. En relación con la conducta de los discípulos de frotar entre las manos espigas de trigo en sábado, es interesante saber que todo trabajo relacionado con la comida era clasificado como atar gavillas. Si una mujer quitaba las cáscaras del trigo (pasando un rodillo encima, por ejemplo), era culpable. Lo mismo el pasarlo por un cedazo. Si frotaba las espigas, era culpable de trillar. Si limpiaba lo que se adhiere al lado de un tallo, era culpable de cribar. Si frotaba la espiga, de moler. Si lo pasaba de una mano a la otra, culpable de aventar. Se hacían distinciones: un rábano podía ser mojado en agua salada, pero no dejarlo demasiado rato, puesto que esto habría sido hacer escabeche o adobo. Uno se podía poner un vestido nuevo, al margen del peligro de que se rasgara. Uno podía quitarse fango del vestido, y el fango podía ser aplastado entre los dedos, pero no se podía frotar el vestido (por temor a afectar la tela). Si una persona tomaba un baño, las opiniones estaban divididas sobre si había que secar todo el cuerpo a la vez o extremidad tras extremidad. Si caía agua sobre el vestido, algunos permitían sacudirlo, pero no escurrirlo; otros escurrirlo, pero no sacudirlo. Un rabino permitía escupir en el pañuelo; pero había una gran discusión sobre si se podía escupir en el suelo y luego pisarlo, porque esto podría dar lugar a frotar la tierra. Sin embargo, podía hacerse sobre piedras. En el trabajo de moler quedaba incluido un acto como aplastar un terrón de sal. Barrer o regar el suelo podría implicar el mismo pecado que golpear trigo. Poner un emplasto era un pecado grave; borrar una letra grande para dejar lugar para dos pequeñas era un pecado, pero el escribir una letra grande que ocupara el lugar de dos letras pequeñas no era pecado. El cambiar una letra en otra podía implicar un pecado doble. ¡Y así podríamos seguir en detalles innumerables!

La Mishnah sigue explicando que, cuando se traslada algo de una localidad a otra, implica culpa si la cantidad trasladada es suficiente para que valga la pena de ser confiada a otro para que la guarde. La cantidad queda regulada: por lo que se refiere a comida de animales, lo que les quepa en la boca; respecto a un hombre, la norma es un higo seco. Por lo que se refiere a líquidos, la medida es, con respecto al vino, una copa; y así, sucesivamente,

para leche, miel, aceite, se dan medidas equivalentes.

Por lo que se refiere a otras sustancias, la norma de lo que constituye una carga es la consideración de si la cantidad puede ser utilizada para algún uso práctico, por nimio que sea. Así, dos pelos de un caballo pueden servir para hacer una trampa de pájaros; un pedazo de papel de escribir se puede usar para envolver un frasco. En todos estos casos, pues, el transportarlo implica pecado. De modo similar, la cantidad de tinta suficiente para escribir dos letras, cera bastante para llenar un agujerito, un guijarro con el cual se pueda matar un pajarito; ¡todo esto serían «cargas»!

Pasando a otro aspecto del tema, la Mishnah establece que para que constituya un pecado, la cosa ha de ser llevada de una localidad a la otra de modo completo e inmediato, y que tiene que ser hecho en la forma en que estas cosas son llevadas de modo ordinario. Si un objeto que puede llevar una persona es llevado por dos, no son culpables. Finalmente, como toda labor hecha en sábado, la de cortarse las uñas o el pelo implica un pecado mortal, pero sólo si se hace en la forma ordinaria, pues de otro modo es sólo el pecado menor de la infracción del reposo del sábado. Una nota muy interesante en relación con Juan 5 es la de que se explica en qué forma no implicaría pecado el llevar a una persona viva en unas angarillas, puesto que éstas se consideran como un accesorio del hombre; en tanto que llevar un cuerpo muerto de esta forma, incluso la parte más pequeña de un cuerpo muerto, implicaría culpa.

Después de esto, la Mishnah sigue discutiendo lo que es análogo a transportar, como «tirar de» o «echar». Se investigan otros tipos de labores y se muestra en qué forma éstas pasan a ser culpa. La regla es, que lo que puede demostrarse que tiene carácter permanente, no debe hacerse en sábado. La misma regla se aplica a todo lo que puede mostrarse es el principio de un trabajo, como el dejar que el martillo caiga sobre el yunque; o todo lo que pueda contribuir a mejorar un lugar, recoger leña suficiente para hervir un huevo, arrancar malas hierbas o escribir dos letras de una palabra; en resumen, todo lo que pueda ser útil o contribuir hacia algún trabajo futuro.

La Mishnah pasa luego a trabajos en que no es la cantidad lo que cuenta, sino la calidad, como el capturar ciervos. Aquí se explica que todo lo que contribuye a que sea capturado el animal queda incluido en la prohibición. Hasta tal punto se lleva esto, que si un ciervo hubiera entrado en una casa y se le cerrara la puerta para capturarlo, implicaría culpa, y también si, sin cerrar la puerta, las personas se sentaran a la entrada para impedir que el animal saliera.

Pasando luego a otros capítulos que ilustran de modo similar lo que se supone son prohibiciones bíblicas del trabajo como se definen en los treinta

y nueve *Aboth* y sus *toledoth*, llegamos, en el capítulo dieciséis del tratado, a una de las partes más interesantes, que contiene leyes sobre el sábado tales que, por admisión propia, eran impuestas por los mismos rabinos. Éstas abarcaban: 1) Cosas prohibidas, porque podrían llevar a una transgresión del mandamiento bíblico. 2) Las que se considera son clases de labor que se supone están prohibidas en la Biblia. 3) Las que se consideran incompatibles con el honor debido al sábado. En la primera clase queda incluido cierto número de reglas en caso de un incendio o fuego. Todas las porciones de las Sagradas Escrituras, tanto si son del original o traducidas, y el envoltorio en que se hallan, así como las filacterias en su estuche, se pueden rescatar de las llamas. En cuanto a comida o bebida, sólo se puede rescatar la que es necesaria para el sábado. De modo similar todos los utensilios necesarios para la comida del sábado; pero en cuanto al vestido, sólo se puede salvar el que es absolutamente necesario, si bien una persona puede ponerse un vestido, dejarlo a salvo, y luego regresar y ponerse otro, y así sucesivamente. Además, todo lo que hay en la casa puede ser cubierto con una piel, para salvarlo de las llamas, y el progreso de las llamas puede ser detenido amontonando vasijas. No era legal pedir a un gentil que apagara las llamas, pero no era obligatorio impedírselo si lo hacía. Era legal poner una vasija sobre una lámpara, para impedir que el fuego prendiera en el techo; asimismo el echar una vasija sobre un escorpión, aunque este punto estaba en duda. Por otra parte, se permitía hacer uso de una lámpara que hubiera encendido un gentil en sábado, siempre y cuando se entendiera que el gentil había encendido la lámpara para él, no para el judío. Con la misma excusa podía darse de beber al ganado o, en realidad, hacer uso de cualquier otro de sus servicios.

Antes de dejar esto e ir a otro punto, deberíamos hacer notar que se indicaba que los Hagiógrafos no se debían leer excepto una vez atardecido, puesto que la luz del día debía dedicarse a estudios más doctrinales. En conexión semejante, se añadía que el estudio de la Mishnah es más importante que el de la Biblia; que el del Talmud debe considerarse como el más meritorio de todos, ya que permite a uno entender todas las cuestiones sobre lo bueno y lo malo. Las piezas o útiles litúrgicos que contengan el Nombre de Dios no tienen que ser rescatadas de las llamas. Los Evangelios y los escritos de los cristianos, o de herejes, no tienen que ser rescatados. Si se pregunta qué debe hacerse con ellos los días de entre semana, la respuesta es que los Nombres de Dios que estén contenidos en ellos deben ser recortados, y luego quemar los libros. Uno de los rabinos, sin embargo, quería que se quemaran inmediatamente; en realidad, habría preferido huir a un templo idólatra que a una iglesia cristiana, «porque los idólatras niegan

a Dios porque no le conocen, pero los apóstatas son peores». A ellos se aplicaba el Salmo 139:21, y si era legal limpiar en las aguas de los celos el nombre divino a fin de restaurar la paz, mucho más legal sería el quemar estos libros aunque contengan el nombre divino, porque llevan a la enemistad entre Israel y su Padre celestial.

Otro capítulo del tratado se refiere a la cuestión de los diversos muebles: hasta dónde pueden ser transportados y usados. Así, las cortinas, o una tapadera, pueden ser consideradas como un mueble, y usadas. Más interesante es el capítulo siguiente (xviii.), que trata de las cosas prohibidas por los rabinos porque se asemejan a las clases de labor que se supone están prohibidas en la Biblia. Aquí se declara legal, por ejemplo, el apartar o quitar montones de paja o de trigo a fin de hacer espacio para los invitados o para un grupo de estudiantes; pero no debe ser limpiado todo el cobertizo o establo, para no escarbar en el suelo. Además, por lo que se refiere a los animales, puede dárseles algo de ayuda —si un animal está a punto de dar a luz—, aunque no en la misma cantidad que en el parto de una mujer, pues en este caso podía profanarse el sábado. Finalmente, todo lo necesario para la circuncisión podía hacerse en el día santo. De la misma manera, todos los preparativos para este servicio debían hacerse el día anterior. La Mishnah entra luego en detalles que no están realmente relacionados con la ley del sábado.

En el capítulo siguiente (xx.) el tratado sigue indicando cosas que sólo están permitidas en sábado a condición de que sean hechas de modo diferente que en los días ordinarios. Así, por ejemplo, ciertas soluciones que se hacen normalmente en agua pueden hacerse en vinagre. La comida de los caballos o el ganado no debe ser quitada del pesebre, a menos que sea entregada inmediatamente a otro animal. No debe darse vuelta a la paja en que se echa el animal con la mano, pero se puede hacer con otras partes del cuerpo. Se puede abrir la prensa en que se colocan servilletas para que queden listas, pero no puede volverse a atornillar, etc.

El capítulo siguiente parte del principio de que, aunque todo lo que parezca trabajo referido en la Biblia debe ser evitado, las mismas prohibiciones no se aplican a labores que se asemejen a las prohibidas por los rabinos. La aplicación de este principio no es, sin embargo, de interés para los lectores generales.

En el capítulo veintidós, la Mishnah sigue mostrando que todas las precauciones de los rabinos sólo tienen un objetivo: impedir la infracción de algo que sea en último término una prohibición bíblica. Por ello, donde no había que temer esta prohibición, podía hacerse el acto. Por ejemplo, una persona podía bañarse en aguas minerales, pero no llevar a su casa la sábana

con que se había secado. Podía ungir y frotar su cuerpo, pero no hasta el punto de quedar cansado; pero no podía hacer uso de medidas artificiales, como el tomar una ducha. No se podía reparar un hueso fracturado, ni dar vomitivos, ni ejecutar ninguna clase de operación médica o quirúgica.

En los dos últimos capítulos la Mishnah indica las cosas que son ilegales por ser despectivas para la dignidad del sábado. Hay aquí ciertas cosas que son de interés con respecto a la cuestión de hacer compras en el día de fiesta. Así, se permite de modo expreso comprar vino o aceite o pan en sábado, y dejar la prenda de vestir superior empeñada, aunque uno debe expresarse en tal forma que no se implique que es un préstamo. Además, se añade de modo expreso que si el día antes de la Pascua cae en sábado, uno puede de esta forma comprar un cordero pascual y, es de suponer, todo lo que es necesario para la fiesta. Esto muestra en qué forma Judas podía haber sido enviado la víspera de la Pascua a comprar lo que era necesario, porque la ley que se aplica a un día de fiesta era mucho menos estricta que la del sábado. Además, para evitar la posibilidad de borrar nada escrito, estaba prohibido leer de una tableta los nombres de los invitados de uno, o el menú. Era legal que los niños echaran suertes sobre sus porciones en la mesa, pero no con los extranjeros, pues esto podía llevar a una infracción del sábado y a juegos de azar. De modo similar, era impropio en sábado contratar obreros para la semana siguiente, ni debía uno estar esperando que terminara el día para empezar el trabajo ordinario. No era así si las obligaciones que le esperaban a uno al terminar el sábado eran de carácter religioso, como asistir a una novia o hacer preparativos para un entierro.[5] En el sábado mismo era legal hacer todo lo que fuera absolutamente necesario relacionado con el muerto, como ungir o lavar el cuerpo, pero no mover las extremidades, ni se podían cerrar los ojos de uno que moría, una práctica que, en realidad, se objetaba con frecuencia.

En el último capítulo del tratado, la Mishnah vuelve a la discusión de detalles puntillosos. Suponiendo que un viajero llega a un lugar precisamente en el momento que comienza el sábado, sólo puede quitar de la bestia de carga los objetos que se permite manejar en sábado. En cuanto al resto, puede soltar las cuerdas y dejar que caigan por sí solos. Además, se declara ilegal soltar fardos o hatos de paja, o frotar algo que sólo puede ser comido bajo esta condición; pero hay que tener cuidado en no hacer nada que no sea absolutamente necesario. Por otra parte, no estaba permitido cocinar;

5. Es curioso hacer notar que en este punto se dice que un israelita puede ser enterrado en el ataúd y el sepulcro destinados originalmente a un gentil, pero no viceversa.

en resumen, no se puede hacer nada que no sea absolutamente necesario para satisfacer el hambre o la sed. Finalmente, se declara legal en sábado absolver de los votos y atender a llamadas religiosas similares.

Aunque este análisis de la ley del sábado haya sido detallado, en modo alguno hemos agotado el tema. Así, una de las provisiones más curiosas de la ley del sábado era que en sábado sólo se podían tocar o comer cosas que habían sido preparadas de modo expreso un día de la semana con miras al sábado (Bez. 2 *b*). Todo lo que no era destinado así estaba prohibido, como indica la expresión *Muqtsah* (מוקצה), esto es, por no haber sido la «intención». Los dogmatistas judíos enumeran casi cincuenta casos en que este término teológico halla aplicación. Así, si una gallina había puesto en sábado, el huevo era prohibido, porque, evidentemente, no podía haber sido destinado en un día corriente para ser comido, puesto que ni aun había sido puesto, y no existía; en tanto que si la gallina había sido guardada, no para poner, sino para engordar, ¡el huevo podía ser comido como formando una parte de la gallina que había caído! Pero cuando el principio de *Muqtsah* se aplica a tocar las cosas que no se usan porque se han vuelto feas (y, por tanto, no pensamos en ellas), de modo que, por ejemplo, una vieja lámpara no puede ser tocada, o pasas, durante el proceso de secado (porque no son comestibles entonces), se verá lo complicada que puede haber sido una ley así.

Se puede añadir aquí lo siguiente, sacado de otros tratados del Talmud. Sería una infracción del sábado el subir a un árbol, el cabalgar, el nadar, el aplaudir, el bailar. Todos los actos judiciales, votos y cultivar la tierra estaban prohibidos en aquel día (Bez. v. 2). Ya se ha hecho notar que se podía dar o prometer ayuda a una mujer en la cama. Pero la Ley iba más allá. En tanto que estaba prohibida la aplicación o uso de algunos remedios que podían mejorar o curar al enfermo en sábado, «todo peligro real para la vida» (רוחה את חשבת כל ספק נפשיה, Yoma viii. 6) permitía pasar por alto la ley del sábado, pero nada que fuera inferior a esto. Así, para presentar un caso extremo, si en el día de sábado había caído una pared sobre una persona, y era dudoso de si, hallándose bajo los escombros, estaba viva o muerta, fuera un judío o un gentil, era un deber quitar los escombros lo suficiente para hallar el cuerpo. Si no se había extinguido la vida, la labor podía continuar; pero si la persona estaba muerta, no había que hacer nada más por sacar el cuerpo. De modo similar, un rabino permitía el uso de remedios en sábado en las enfermedades de la garganta, en el caso expreso de que se considerara que ponían en peligro la vida. Bajo un principio similar, una mujer encinta o una persona enferma podían quebrantar incluso el ayuno del Día de Expiación, en tanto que uno que tuviera un ataque de

manía de comer (בולמוס = *βούλιμος*) podía en este día sagrado comer incluso alimento ilegal (Yoma viii. 5, 6).

Éstas eran las disposiciones principales por medio de las cuales el Rabinismo había ampliado la simple ley del sábado expresada en la Biblia,[6] y, en su ansiedad por asegurar la observancia más estricta de las mismas, cambió el importe espiritual de su descanso en un código complicado de ordenanzas externas y penosas. ¿Tenemos que maravillarnos de la oposición de Cristo a las ordenanzas sobre el sábado de la Sinagoga, o, por otra parte, de la enemistad de sus líderes?; y ¿puede imaginarse mayor contraste entre la enseñanza de Cristo sobre este tema, y la de sus contemporáneos más eruditos y avanzados? Y ¿de dónde viene esta diferencia, a menos que Cristo fuera el «Maestro venido de Dios», que hablaba como ningún hombre había hablado jamás?

6. Éxodo 20:8-11; 23:12; 31:12-17; 34:21; 35:1-3; Deuteronomio 5:12-15.

APÉNDICE XVIII

Haggadah sobre Simeón Kepha (leyenda de Simón Pedro)

(אגרתא רשמעין כיפא)

(Vol. ii., Libro III, cap. xxxviii.)

Esta Haggadah existe en cuatro recensiones diferentes (comp. Jellinek, *Beth ha-Midrash*, Pt. V y Pt. VI, pp. ix., x.). La primera de ellas, reproducida por Jellinek (u.s., Pt. V, p. xxvi. y ss. y pp. 60-62), fue publicada primero por Wagenseil en su colección de escritos anticristianos, la *Tela Ignea Satanae*, al final de la producción blasfema, la *Sepher Toledoth Jeshu* (pp. 19-24). La segunda recensión es la de Huldrich (Leyden, 1705); la tercera fue publicada, según se cree, en Breslau, en 1824; en tanto que la cuarta existe sólo en manuscrito. El Dr. Jellinek ha reproducido sustancialmente (sin las cláusulas finales) el texto de Wagenseil (u.s., Pt. V), y también las recensiones III y IV (u.s., Pt. VI). Considera la recensión IV como la más antigua; pero nosotros inferimos de su súplica contra el rapto de niños judíos por los cristianos y contra los bautismos forzados, así como del uso de ciertas expresiones, que la recensión IV es más reciente que el texto de Wagenseil, que parece presentar la leyenda en su forma más primitiva. Incluso en este caso, sin embargo, parece ser una mezcla de varias leyendas; o quizá la original puede, después, haber sufrido interpolaciones. Sería imposible intentar fijar la edad de esta recensión más antigua, incluso de modo

aproximado, pero en su forma presente tiene que datar de después del establecimiento del Cristianismo en Roma, y el del papado, aunque parece contener elementos más antiguos. Puede considerarse que personifica ciertas antiguas leyendas entre los judíos acerca de san Pedro, pero adaptadas a tiempos posteriores y modeladas en forma apologética. Se ofrecerá un breve criticismo del documento después del resumen del texto, según la primera recensión, o sea la más primitiva.

El texto empieza con la noticia de que la pugna entre los nazarenos y los judíos había adquirido tales proporciones que se habían separado, puesto que cuando un nazareno veía a un judío quería matarlo. Tan desgraciada había llegado a ser la situación durante treinta años, que los nazarenos se habían multiplicado a millares y decenas de millares, e impedían que los judíos subieran a las fiestas de Jerusalén. Y el malestar era tan grande como en los tiempos del becerro de oro. Y todavía la fe rival aumentaba, y doce hombres malvados habían salido y atravesado los doce reinos. Y éstos profetizaban profecías falsas en el campamento, y descarriaban a Israel, y eran hombres de reputación, y fortalecían la fe de Jesús, porque decían que eran los apóstoles del Crucificado. Y atraían a sí en gran número a los hijos de Israel. Ante esto, el texto describe que los sabios de Israel estaban afligidos y humillados, y confesaba cada uno a su vecino los pecados que había traído este mal, y sinceramente pedían a Dios que les diera instrucciones sobre la manera de detener los progresos de esta doctrina y persecución nazarenas. Cuando hubieron terminado su oración, se levantó un anciano de entre ellos, cuyo nombre era Simeón Kepha, el cual antes había requerido la *Bath Kol*, y dijo: «¡Escuchadme, hermanos míos y pueblo mío! Si mis palabras son buenas ante vuestros ojos, yo separaré a los pecadores de la congregación de los hijos de Israel, y ellos no tendrán parte ni herencia en medio de Israel, siempre que vosotros toméis sobre vosotros el pecado. Y ellos contestaron y dijeron: Nosotros tomaremos sobre nosotros el pecado, con tal que tú hagas lo que has dicho.» Ante esto —sigue el relato—, Pedro fue al Santuario, escribió el Nombre inefable y lo insertó en su carne. Habiendo aprendido el Nombre inefable, fue a la metrópolis (*«metropolin»*) de los nazarenos, y proclamó que todo creyente en Cristo debía ir a él, puesto que él era un apóstol. Las multitudes requirieron que él demostrara sus pretensiones mediante una señal (*«oth»*), tal como Jesús había hecho cuando vivía, por lo que Pedro, por medio del poder del Nombre inefable, restauró a un leproso, imponiendo sobre él las manos, y levantó a un muerto. Cuando los nazarenos vieron esto, se postraron sobre su rostro y reconocieron su apostolado. Entonces Pedro pronunció este mensaje, primero haciéndoles jurar que harían lo que él les mandaría: «Sabed (dijo) que el Crucificado

aborrecía a Israel y su ley, como profetizó Isaías: "Aborrezco vuestras nuevas lunas y vuestras fiestas"; y sabed también que no se deleitaba en Israel, como había profetizado Oseas: "Vosotros no sois mi pueblo". Y aunque está en su poder el extirparlos del mundo en un momento, de entre todo lugar, sin embargo Él no se propone destruirlos, sino que quiere dejarlos, a fin de que ellos sean en memoria de su crucifixión y lapidación a todas las generaciones. Además, sabed que Él llevó sobre sí aquellos grandes sufrimientos y aflicciones para redimiros de la Gehena. Y ahora Él os advierte y ordena que no hagáis daño a los judíos; y si un judío dice a un nazareno: "Ve conmigo un *parasang*" (una milla persa, unos cinco kilómetros), id con él dos *parasangs*. Y si un judío te golpea en la mejilla izquierda, preséntale también la derecha, a fin de que ellos puedan tener recompensa en este mundo, y en el próximo sean castigados en la Gehena. Y si hacéis esto, mereceréis sentaros con Él en su porción. Y mirad lo que Él os manda: que no observéis la fiesta de la Pascua, pero observad el día de su muerte. Y, en vez de la Fiesta de Pentecostés, observad cuarenta días desde el día en que fue muerto hasta cuando resucitó en el cielo. Y, en vez de la Fiesta de los Tabernáculos, observad el día de su nacimiento, y en el octavo día de su nacimiento observad el día en que fue circuncidado.»

Oídas estas órdenes, ellos estuvieron conformes en obedecer, siempre y cuando Pedro se quedara con ellos. Pedro consintió en hacerlo, bajo la condición de que él no comería nada excepto pan de miseria y agua de aflicción —es de suponer no sólo para evitar comer alimento prohibido, sino como sufrimiento expiatorio por su pecado—, y que ellos le edificarían una torre en medio de la ciudad, en la cual él permanecería hasta el día de su muerte, y todas estas provisiones fueron debidamente realizadas. Se añade que en esta torre él sirvió al Dios de sus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Lo que es todavía extraño —se añade— es que escribió muchos *piutim* —cierta clase de poemas litúrgicos que forman parte del servicio de la Sinagoga— y que los envió por todo Israel para que fueran en memoria perpetua suya, y especialmente los mandó a los rabinos. El comentario es más digno de nota, puesto que otros escritores judíos también describen al apóstol Pedro como el autor de varios poemas litúrgicos, de los cuales se repite uno todavía en la Sinagoga, los sábados y días festivos (comp. Jellinek, *Beth ha-Midr.*, part. v., p. 61, nota). Pero volvamos a lo anterior. Pedro se dice que permaneció en aquella torre durante seis años, y entonces murió, y, siguiendo sus instrucciones, fue enterrado dentro de la torre. Pero los nazarenos levantaron allí un gran edificio, «y esta torre puede ser vista en Roma, y la llaman Pedro, que es la palabra para piedra, porque estuvo sobre una piedra hasta el día de su muerte. Pero después de su muerte vino otra persona

llamada Elías, con la maldad y astucia de su corazón para descarriarlos. Y les dijo que Simón los había engañado, porque Jesús le había ordenado que les dijera que no había estado en su corazón el despreciar la Ley o a Moisés; que si alguien deseaba circuncidarse, debía hacerlo; pero si uno no quería circuncidarse, que lo sumergieran en aguas sucias. Y si no fuera sumergido, no por ello estaría en peligro en el mundo. Y les mandó que no debían observar el séptimo día, sino sólo el primero, porque en él habían sido creados los cielos y la tierra. Y les hizo hacer muchos estatutos que no eran buenos. Pero el pueblo le pidió: Danos una señal de que Jesús te ha enviado. Y él les dijo: ¿Qué señal buscáis? Y la palabra aún no había salido de su boca cuando cayó una piedra inmensa y le aplastó la cabeza. ¡Así perecen todos tus enemigos, oh Dios, pero los que te aman son como el sol que aumenta en su vigor!»

Hasta aquí lo que hemos considerado como la recensión más antigua. Las variantes principales entre ésta y las otras son que en la tercera recensión el oponente de Pedro es llamado Abba Shaul (san Juan es mencionado también; Jellinek, u.s., part. vi., p. 156), en tanto que en la cuarta recensión (en manuscrito), que consiste en diecinueve capítulos, el oponente se llama Elías. En la última recensión hay mención de Antioquía y Tiberias, y otros lugares relacionados con las vidas de san Pedro y san Pablo, y la historia primitiva de la Iglesia. Pero la ocurrencia de ciertas palabras románicas, tales como Papa, Vescova y otras, muestra su fecha posterior. Además, notamos que, según las recensiones III y IV, Pedro envió sus poemas litúrgicos a Babilonia, lo cual puede indicar que al tiempo del documento «Babilonia» era el centro de la población judía, o bien es una reminiscencia legendaria de las labores de Pedro en «la iglesia que está en Babilonia» (1ª Pedro 5:13). En vista de las controversias modernas, es de especial interés que, según la leyenda judaica, Pedro —secretamente un judío— aconsejara a los cristianos que abandonaran por completo la Ley de Moisés, en tanto que Pablo, en oposición a él, está en defensa de Israel y de la Ley, e insiste, o bien en la circuncisión, o en el bautismo. Se notará, además, que el objeto del documento parece ser: 1º Servir como una «defensa» del Judaísmo, para explicar en qué forma ocurrió que tantos judíos, bajo la dirección de los apóstoles, abrazaran la nueva fe. Esto parece deberse a la observancia continuada de las prácticas legales judías por los cristianos. Simón Pedro se supone que había detenido el progreso del Cristianismo al separar la Iglesia de la Sinagoga, lo cual hizo proclamando que Israel había sido rechazado y la Ley de Moisés abolida. Por otra parte, san Pablo es representado como el amigo de los judíos, y proclamando que la cuestión de la circuncisión o el bautismo, las observancias legales o prácticas cristianas,

eran cosa indiferente. Este intento de sanar la brecha entre la Iglesia y la Sinagoga fue la causa de un juicio divino sobre él. 2º La leyenda intenta ser una «defensa» de los judíos, con miras a detener la persecución. 3º Se intenta mostrar que los líderes de los cristianos permanecieron siendo judíos en el corazón. Quizá no sea difícil, por lo menos en hipótesis, separar las varias leyendas mezcladas, o quizás intercaladas, en el tratado. De la mención de los «*piutim*», y dada la ignorancia respecto a su origen, podríamos sentirnos inclinados a asignar la composición de la leyenda en su presente forma hacia el siglo VIII de nuestra era.

APÉNDICE XIX

Sobre el castigo eterno, según los rabinos y el Nuevo Testamento

(Ver vol. II, Libro V, cap. VI)

Las parábolas de las diez vírgenes y la del siervo infiel terminan con el discurso sobre las «postrimerías», el Juicio final, y el destino de los que están a la derecha de Cristo y los que están a su izquierda (Mateo 25:31-46). Este juicio final de nuestro Señor forma un artículo fundamental del Credo de la Iglesia. Es el Cristo que viene acompañado por la hueste angélica, y se sienta en el trono de su gloria, cuando todas las naciones son reunidas delante de Él. Entonces se hace la separación final, y cada uno recibe gozo o tristeza según su pasado. Y este pasado viene referido a la relación con Cristo —si «se estaba con» Él o «no se estaba con» Él, viéndose que este último equivale a estar «contra» Él—. En el sentido profundo del amor a Cristo, uno se ignora a sí mismo en el servicio y es completamente humilde al darse cuenta de Aquel a quien ningún hombre puede prestar un servicio real. Con gran sorpresa, pues, los que están a «la derecha» hallan ahora tarea y reconocimiento allí donde nunca habían pensado que tenían su posibilidad; todo servicio prestado durante su vida, por pequeño que fuera, ahora es reconocido por Él como rendido a Él, en parte a causa de la nueva dirección en su vida que había precedido a aquel servicio, dirección que era «Cristo

en» ellos, y, en parte, debido a la identificación de Cristo con su pueblo. Por otro lado, tal como el servicio más pequeño de aquel que tiene la nueva dirección interna es hacia Cristo, del mismo modo el no hacer caso o pasar por alto a Cristo («¿Cuándo te vimos...?») resulta en descuido del servicio de amor, descuido del servicio que procede de un descuido y rechazo de Cristo. Y así la vida, o bien «es para» Cristo o «no es para» Cristo, y por necesidad termina, o bien en «el Reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo», o en «el fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles».

Hasta aquí el significado de las palabras del Señor, que sólo pueden sufrir de cualquier intento de comentario. Pero también presentan cuestiones de la más profunda importancia, en las cuales está interesada no sólo la cabeza, sino quizá mucho más el corazón, en lo que se refiere al significado exacto del término «para siempre» y «eterno» en relación con esto y con otras cosas, respecto a los que están a la izquierda de Cristo. El tema ha atraído renovada atención. La doctrina de la eternidad de los castigos, con sus explicaciones y limitaciones apropiadas dadas a la misma en la enseñanza de la Iglesia, ha sido puesta ante el tapete por el Dr. Pusey en su tratado «What is of Faith as to Everlasting Punishment?» Antes de presentar, aunque sea brevemente, la enseñanza del Nuevo Testamento, parece deseable establecer con cierta precisión las ideas *judías* sobre este tema. Porque las ideas sostenidas al tiempo de Cristo, fueran las que fueran, han de ser las que tenían los oyentes de Cristo; y fueran lo que fueran estas ideas, Cristo no las contradijo, por lo menos directamente, y, hasta donde nosotros podemos inferir, no intentó corregirlas.[1] Y aquí, por fortuna, tenemos materiales suficientes para una historia de las opiniones judaicas en los diferentes períodos sobre la eternidad de los castigos; y parece más deseable establecerlas cuidadosamente, puesto que se han hecho afirmaciones inexactas e incompletas al intentar presentarlas.

Dejando aparte la enseñanza de los apócrifos y los escritos pseudoepigráficos (a la cual el Dr. Pusey se ha referido lo suficiente), las primeras afirmaciones rabínicas que nos llegan del tiempo inmediatamente anterior al de Cristo son de las escuelas de Shammai y de Hillel (Rosh haSh. 16 *b*, últimas cuatro líneas, y 17 *a*).[2] La primera dividía a la Humanidad en tres clases: los perfectamente justos, que son «inscritos y sellados inmediata-

1. Ya se entiende que nos referimos a la dirección general, no a los detalles.
2. En vista de las extrañas traducciones e interpretaciones que se han hecho de Rosh haSh. 16 *b* y 17 *a*, he de poner especial atención en este *locus classicus*.

mente para la vida eterna»; los perfectamente malvados, que son «inmediatamente inscritos y sellados para la Gehena»; y la clase intermedia, «que descienden al Gehinnom, y gimen, y suben otra vez», según Zacarías 13:9, y que parecen también indicadas en ciertas palabras del Cántico de Ana (1º Samuel 2:6). El lector cuidadoso notará que esta afirmación implica creencia en el castigo eterno por parte de la escuela de Shammai. Porque: 1) los perfectamente malvados se dice que son «inscritos y sellados para la Gehena». 2) La escuela de Shammai expresamente cita, en apoyo a lo que enseña sobre los malvados, a Daniel 12:2, pasaje que sin duda se refiere al juicio final después de la resurrección. 3) Los perfectamente malvados, castigados así, son distinguidos de modo expreso de una clase tercera o intermedia, que meramente «descienden a Gehinnom», pero no «son inscritos y sellados», y «suben de nuevo».

Las ideas de la escuela de Hillel (u.s., 17 *a*), son sustancialmente las mismas que las de la escuela de Shammai con respecto a la eternidad del castigo. Con respecto a los pecadores de Israel y de los gentiles, enseña, realmente, que son atormentados en la Gehena durante doce meses, después de lo cual sus cuerpos y almas son quemados y esparcidos como polvo bajo los pies de los justos; pero exceptúa, de modo significativo, de este número a cierta clase de transgresores, «los cuales descienden a Gehinnom y son castigados por los siglos de los siglos». El que el uso de la forma niphal del verbo נידונין ha de significar «castigados», y no «juzgados», se ve no sólo por el contexto sino por el uso de la misma palabra y forma en el mismo tratado (Rosh haSh. 12 *a*, línea 7 y ss. desde arriba), en que se dice que la generación del diluvio «fueron castigados» —sin duda no «juzgados»— por medio de «agua caliente». Por más que la escuela de Hillel puede acentuar la misericordia de Dios o limitar el número de los que sufrirán el castigo eterno, enseña el castigo eterno en el caso de algunos. Y éste es el punto de la cuestión.

Pero como las escuelas de Shammai y la de Hillel representan la enseñanza teológica al tiempo de Cristo y los apóstoles, se sigue que la doctrina del eterno castigo era defendida en los días de nuestro Señor, aunque más tarde hubiera sido modificada. Aquí, por lo que se refiere a este libro, podríamos considerar el caso como decidido. Pero, por amor a dejar las cosas completas, será bueno seguir el desarrollo histórico de la enseñanza teológica judía, por lo menos cierto trecho.

La doctrina de la eternidad de los castigos parece haber sido defendida por la Sinagoga a lo largo de todo el siglo I de nuestra era. Esto parece ser así por los dichos de los maestros que florecieron durante su curso. La parábola judía sobre el destino de los que no han guardado sus vestidos

festivos preparados o aparecieron con ellos pero no estaban limpios (Shabb. 152 *b*, 153 *a*), ya ha sido citada en nuestra exposición de las parábolas del hombre sin vestido de boda y la de las diez vírgenes. Pero tenemos más que esto. Se nos dice (Ber. 28 *b*) que cuando esta gran autoridad rabínica del siglo I, el rabino Joachanan ben Zakkai —«la lámpara de Israel, el pilar derecho, el martillo poderoso»—, se hallaba muriendo lloró, explicando sus lágrimas por el temor respecto a su destino en el juicio, ilustrando el peligro por el contraste del castigo por un rey terreno, «cuyos lazos no son eternos ni su muerte es muerte eterna», en tanto que consideraba a Dios y su juicio: «si Él está airado conmigo, su ira es ira eterna; si Él me ata sus grillos, son grillos eternos, y si me mata, su muerte es muerte eterna». En la misma dirección está el dicho de otro gran rabino del siglo I, Eliezer (Shabb. 152 *b*, hacia la mitad), en el sentido de que «las almas de los justos están escondidas bajo el trono de gloria», en tanto que la de los malvados están amarradas e inquietas, y un ángel las lanza de un cabo del mundo a otro —idea extraña que venía confirmada en 1º Samuel 25:29—. En cuanto al destino de los justos, le aplicaba, entre otros hermosos pasajes, Isaías 57:2; al de los malvados, Isaías 57:21. Evidentemente, las ideas de los rabinos del siglo I estaban estrictamente de acuerdo con las de Shammai y de Hillel.

En el siglo II de nuestra era notamos una diferencia marcada en la opinión rabínica. Aunque se decía que después de la muerte del rabino Meir el ascenso de humo de la tumba de su maestro apóstata indicaba que las oraciones del rabino Meir por la liberación de su maestro de la Gehena habían sido contestadas (Chag. 15 *b*), la mayoría de los maestros eminentes de este período propusieron la idea de que en el último día la funda o vaina que ahora cubría el sol sería quitada, y entonces su calor ardiente consumiría a los malvados (Ber. R. 6). Es más, un rabino sostenía que no había infierno en absoluto, sino que aquel día consumiría a los malvados, y otro rabino, que ni aun esto, sino que los malvados serían consumidos por una especie de conflagración interna.

En el siglo III de nuestra era tenemos una vez más una reacción y un retorno de las antiguas ideas. Así (Kethub. 104 *a*, hacia la mitad), el rabino Eleasar habla de las tres compañías de ángeles que sucesivamente van a recibir a los justos, cada una con una bienvenida propia, y de las tres compañías de ángeles de aflicción que de modo similar reciben a los malvados en su muerte, y esto en términos que no dejan lugar a duda de lo que se espera como destino de los malvados. Y aquí el rabino José nos informa (Tos. Ber. vi. 15) que «el fuego de la Gehena que fue creado en el segundo día no se ha extinguido ni lo será para siempre». Con esta idea están de acuerdo las siete designaciones que, según el rab. Josué ben Leví,

corresponden a la Gehena (Erub. 19 *a*, línea 11 y ss. desde la base —pero toda la página se refiere al tema—). Esta doctrina sólo fue modificada cuando Ben Lakish sostuvo que el fuego de la Gehena no dañaba a los pecadores de entre los judíos (Kethub., u.s.). Ni aun este otro dicho (Nedar. 8 *b*, últimas cuatro líneas) implica por necesidad que sea negada la eternidad del castigo: «No hay Gehinnom en el mundo venidero», puesto que es modificado por la expectativa de que los malvados serán castigado (נידונין) no aniquilados, por el fuego del sol, el cual sería recibido como salutífero para los justos. Finalmente, de la enseñanza del rabino Jehuda parece deducirse, si no la beatificación universal, por lo menos una especie de restauración universal moral, en el sentido de que en el *saeculum futurum* Dios destruiría a los *Yetser haRa*.

Por tentador que sea el tema, hemos de interrumpir aquí este repaso histórico por falta de espacio, no de material. El Dr. Pasey ha mostrado que los Targumim también enseñan la doctrina del eterno castigo —aunque su fecha está bajo discusión—, y a los pasajes que cita como evidencia se pueden añadir otros. Y si, por otra parte, el dicho del rabino Akiba debe ser citado (Eduy. ii. 10) en el sentido de que el juicio de los malvados en la Gehena no era una de las cinco cosas que durarían doce meses, hay que recordar que, incluso si esto se toma seriamente (porque, en realidad, es sólo un *jeu d'esprit*), no implica por necesidad más que la enseñanza de Hillel respecto a esta clase intermedia de pecadores que estaban en la Gehena durante un año, en tanto que había otra clase cuya duración del castigo sería por los siglos de los siglos. Aún más claramente inapropiada es la cita de Baba Mez. 58 *b* (líneas 5 y ss. desde la base). Porque si este pasaje declara que todos están destinados a subir de la Gehena, de *modo expreso* exceptúa de éstos las tres clases siguientes de personas: los adúlteros, los que pusieron a sus paisanos públicamente en vergüenza, y los que han calumniado a sus prójimos.

Pero no puede haber duda, por lo menos, de que el pasaje, que ha sido citado al principio de estos comentarios (Rosh haSh. 16 *b*, 17 *a*), prueba, más allá de la posibilidad de ser desmentido, que las dos grandes escuelas en que se dividía la enseñanza rabínica al tiempo de Cristo sostenían la doctrina del eterno castigo. Esto, naturalmente, del todo aparte de la cuestión de quiénes —cuántos, o mejor, cuán pocos— sufrirían este terrible destino. Y aquí las precauciones y limitaciones con las que el Dr. Pusey ha mostrado que la Iglesia ha rodeado esta enseñanza no pueden ser repetidas de modo excesivo. Realmente, parece penosamente extraño que, si se comprende el significado de todo ello, algunos parezcan tan ansiosos de defender la consignación de tantos a una desgracia que hace retroceder nuestro pensamiento

en terror. A pesar de todo esto, estamos seguros que el Juez de toda la tierra va a juzgar no sólo recta sino misericordiosamente. Él solo conoce todos los secretos del corazón y la vida, y Él solo puede destinar a cada uno lo apropiado. Y en esta convicción segura podemos descansar nuestra mente, confiados por lo que respecta a los que han sido nuestros seres queridos.

Pero si en este terreno nos abstenemos de un dogmatismo estrecho y áspero, hay ciertas preguntas que no podemos evadir, aunque no podamos contestarlas de modo específico, sino general. Ponemos a un lado la señal amenazante y morbosa de ciertos movimientos religiosos, la teoría, últimamente presentada, de una llamada «inmortalidad condicional». Hasta el punto al que llegan las lecturas y conocimientos del presente escritor, está basada en una mala filosofía y una peor exégesis. Pero la cuestión misma, a la cual se da esta respuesta precipitada, es una de las más serias. A nuestro modo de ver, un estudio imparcial de las palabras del Señor registradas en los Evangelios —como se ha indicado repetidamente en el texto de este libro— lleva a la impresión de que su enseñanza considera que la recompensa y el castigo deben tomarse en el sentido corriente y obvio, y no en el sugerido por algunos. Y esto lo confirma lo que nos parece bien claro: que los judíos a quienes Él hablaba, creían en el castigo eterno, aunque sólo fueran pocos los que serían consignados al mismo. Y, con todo, creemos que este tipo de argumentación no es del todo convincente. Porque ¿no podría nuestro Señor, en esto como con respecto al período de su Segunda Venida, haber querido dejar a sus oyentes en la incertidumbre? Y, realmente, ¿es del todo necesario estar seguro de este aspecto de la eternidad?

Y aquí surge la pregunta sobre el significado preciso de las palabras que usó Cristo. Se defiende, ciertamente, que el término *αἰώνιος* y expresiones afines siempre se refieren a la eternidad en el sentido estricto. Pero sobre esto no puedo decir que esté convencido (ver, *ad voc.* Schleusne, Lex., el cual, sin embargo, va demasido lejos; Warl, Clavis N.T.; y Grimm, Clavis N.T.), aunque en conjunto la evidencia está en favor de este significado. Pero por lo menos es concebible que las expresiones puedan referirse al fin de todos los tiempos, y la fusión de la «regencia mediatorial» (1ª Corintios 15:24) en el reinado absoluto de Dios.

Si seguimos pensando sobre éste el más solemne de los temas, nos parece que se han hecho exageraciones en el argumento. Se ha dicho que si se pone a un lado la hipótesis de la aniquilación, nos vemos cerrados a lo que es llamado el *Universalismo*. Y de nuevo este Universalismo implica no sólo la restauración final de todos los malos sino incluso de Satanás y de sus ángeles. Y, además, se ha argumentado que las dificultades metafísicas de la cuestión se resuelven últimamente en esto: ¿por qué el Dios de toda pres-

ciencia creó seres —fueran hombres o ángeles caídos— de quienes Él sabía de antemano que iban a pecar? Ahora bien, este argumento no tiene, evidentemente, fuerza contra un Universalismo absoluto. Pero incluso de otro modo es más bien especioso que convincente. Porque nosotros sólo poseemos *datos* para razonar con respecto a la esfera que cae dentro de nuestro conocimiento, en tanto que lo absolutamente divino —lo prehumano y lo precreado— no entra en esta esfera, excepto en cuanto ha sido objeto de Revelación. Esta limitación excluye de la esfera de nuestra posible comprensión todas las cuestiones referentes a la presciencia divina y su compatibilidad con lo que nosotros conocemos como ley fundamental de las inteligencias creadas, y la misma condición de nuestro ser moral: la libertad personal y de elección. Luchar con esta limitación en nuestra esfera de razonamiento sería rebelarse contra las condiciones de nuestra existencia humana. Pero si es así, entonces la cuestión de la presciencia divina no puede ser presentada, y la cuestión de la caída de los ángeles y del pecado del hombre debe ser dejada sobre la única base inteligible (para nosotros): la de la elección personal y la libertad moral absoluta.

De nuevo parece por lo menos una exageración poner la alternativa de esta manera: absoluta eternidad del castigo, y con ello el estado de rebelión que implica, puesto que es impensable que la rebelión pueda cesar en absoluto y, con todo, el castigo continúe; aniquilación, o restauración universal. Hay algo más que como mínimo es pensable, que puede no se halla dentro de estas líneas rígidas y fijas de demarcación. Es por lo menos concebible que haya un *quartum quid* —que pueda haber una purificación o transformación (*sit venia verbis*) de todos los que sean capaces de ella— o, si se prefiere, un desdoblarse del germen de la gracia, presente antes de la muerte, por más que haya sido invisible a los demás hombres, y que al fin de lo que llamamos tiempo o «dispensación», sólo los que hayan sido moralmente incapaces de transformación —sean hombres o demonios— sean echados en el lago de fuego y azufre (Apocalipsis 20:10, 14, 15; 21:8). Y aquí, si se hace excepción —quizá justa— de los términos «purificación» o «transformación» (quizá desarrollo espiritual), quisiera referirme en explicación a lo que el Dr. Pusey ha expresado de modo tan hermoso —aunque mi referencia es sólo a este punto, no a los otros que toca (Pusey, What is of Faith, etc., pp. 116-122)—. Y en conexión con esto notamos que aquí hay toda una serie de afirmaciones escriturales que enseñan tanto el reinado final de Dios («que Dios pueda serlo todo en todos») como el poner finalmente todas las cosas bajo Cristo; y todo esto en relación con el hecho bienaventurado que Cristo «gustó la muerte para todo hombre», «para que el mundo por medio de Él pueda ser salvo», y, en consecuencia, «atraer a

todos» a sí mismo, comp. Colosenses 1:19, 20 (comp. Juan 3:17; 12:32; Romanos 5:18-24; 1ª Corintios 15:20-28; Efesios 1:10; 1ª Timoteo 2:4, 6; 4:10; Hebreos 2:9; 1ª Juan 2:2; 4:14, todos los cuales deben ser estudiados de modo conjunto).

Hasta aquí, el objetivo del presente escritor ha sido poner delante del lector, en cuanto le ha sido posible, todos los elementos que hay que tomar en consideración. El autor no pronuncia una conclusión definida, ni lo desea ni se propone hacerlo. Esto sólo va a repetir: que a su modo de ver las palabras de nuestro Señor, tal como son registradas en los Evangelios, transmiten la impresión de que *hay* una eternidad de castigo; que, además, ésta era la creencia aceptada por las escuelas judías al tiempo de Cristo. Pero de estas cosas está seguro plenamente: que hemos de confiar de modo absoluto en la misericordia de nuestro Dios; que la obra de Cristo es para todos y es de valor infinito, y que su resultado ha de corresponder a su carácter; y, finalmente, para objetivos prácticos, que, con respecto a aquellos que se han apartado (tanto si nosotros sabemos que recibieron gracia como si no lo sabemos), nuestras ideas y nuestras esperanzas deberían ser amplias (para ser consecuentes con la enseñanza de la Escritura), y que por lo que se refiere a nosotros mismos, de modo personal e individual, nuestras ideas sobre la necesidad de una fe absoluta e inmediata en Cristo como el Salvador, la santidad de vida y el servicio al Señor Jesús, deben de ser fijas de forma estricta y rígida.

INDICE DE AUTORES

MAS CITADOS EN ESTA OBRA

Alford: Greek Testament.
Alm, Von der Heidn. u. jüd. Urtheile über Jesu u. die alten Christen.
Altingius: Dissertationes et Orationes.
Apocrypha: S.P. C. K. Commentary on. The Apocryphal Gospels.
Auerbach: Berith Abraham.

Bacher: Die Agada der Babylon. Amoräer.
Bäck Geschichte des Jüd. Volkes u. seiner Literatur.
Baedeker: Syrien u. Palästina.
Bähr: Gesetz über Falsche Zeugen nach Bible u. Talmud.
Barclay: City of the Great King.
Beer: Leben Abrahams's.
Beer: Leben Mosis.
Beer, P.: Geschichte d. relig. Sekten d. Juden.
Bengel: Gnomon Novi Testamenti.
Bengel: Alter der jüdischen Proselytentaufe.
Bergel: Naturwissenschaftliche Kenntnisse d. Talmudisten.
Bergel: Der Himmel u. seine Wunder.
Bergel: Die Eheverhältnisse der alten Juden.
Berliner, Dr. A.: Targum Onkelos.
Bertholdt: Christologie des Neuen Testaments.
Beyschlag: Zur Johanneischen Frage.
Bickell: Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier.
Bleek: Einleitung in das Neue Testament, ed. Mangold.
Bleek: Synoptische Erklärung d. drei Evangelien.
Bloch: Studien z. Gesch. der Sammlung d. althebr. Literatur.
Bloch: Das Mosaisch-talmud. Polizeirecht.
Bloch: Civilprocess-Ordnung nach Mos. rabb. Rechte.
Bochartus: Hierozoicon.
Bodek: Marcus Aurelius u. R. Jehudah.
Bodenschatz: Kirchliche Verfassung der heutigen Juden.
Böhl: Forschungen nach einer Volks bibel zur Zeit Jesu.
Böhl: Alttestamentliche Citate im N.T.
Bonar: The Land of Promise.
Braun: Die Söhne des Herodes.
Braunius: De Vestitu Hebraeorum.
Brecher: Das Transcendentale im Talmud.
Bredow: Rabbinische Mythen, &c.
Brück: Rabbinische Ceremonialgebräuche.
Brückner: Die Versuchungsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi.
Brüll: Fremdsprachliche Redensarten im Talmud.
Brüll: Trachten der Juden.
Buber: Pesikta.
Bucher: Des Apostels Johannes Lehre vom Logos.
Burgon: The Last Twelve Verses of St. Mark
Buxtorf: Exercitationes.
Buxtorf: Synagoga Judaica.
Buxtorf: Lexicon Talmud.

Cahen: Repertorium Talmudicum.
Calvin: Comment. (*passim*).
Carpzov: Chuppa Hebraeorium.
Caspari: Einleitung in das Leben Jesu Christi.
Cassel: Das Buch Kusari.
Cassel: Lehrbuch der Jüd. Gesch. u. Literatur.

Molitor: Philosophie der Geschichte.
Moscovitor: Het N. T. en de Talmud.
Müller: Mess. Erwart. d. Jud. Philo.
Müller: Zur Johann Frage.
Müller, J.: Massech. Sopher.
Münter: Stern der Weisen.

Nanz: Die Besessenen im N.T.
Neander: Life of Christ.
Nebe: Leidensgesch. unser. Herrn Jesu Christi.
Nebe: Auferstehungsgesch. unser. Herrn Jesu Christi.
Neubauer: La Géographie du Talmud.
Neubauer and Driver: Jewish Interpreters of Isaiah. liii.
Neumann: Messian. Erschem. bei d. Juden.
Neumann: Gesch d. Mess. Weissag. im A. T.
New Testament. Ed. Scrivener. Ed. Westcott and Hort. Ed. Gebhardt.
Nicolai: De Sepulchris Hebraeorum.
Nizzachon Vetus. et Toledoth Jeshu.
Nicholson: The Gospel accord. to. the Hebrews.
Nork: Rabbinische Quellen u. Parallelen.
Norris: New Testament (Gospels).
Nutt: Samaritan History.

Otho: Lexicon Rabbin. Philolog.
Outram: De Sacrificiis Judaeor et Christi.
Othijoth de R. Akiba.
Oxlee: Doc. of Trinity on Princips. of Judaism.

Pagninus: Thesaurus Linguae Sanctae.
Palestine Exploration Fund Quarterly Statements (*passim*).
Perles: Liechenfeierlichk. im Nachbibl, Judenth.
Philippson: Haben wirklich die Jud. Jesum gekreuzigt?
Philippson: Israelit. Religionslehre.
Philo Judaeus: Opera.
Pictorial Palestine (*passim*).
Picturesque Palestine.
Pinner: Berachoth.
Pinner: Compend. des Hieros. u. Babyl. Thalm. Pirké de R. Elieser.
Plumptre: Comment. on the Gospels.
Plumptre: Bible Educator (*passim*).
Pocock: Porta Mosis.
Prayer-books, Jewish: i. Arnheim. ii. Mannheimer. iii. Polak (Frankfort ed.). iv. Friedländer. v. F. A. Euchel. vi. Jacobson. vii. Pesach Haggadah. viii. Rodelheim ed.
Pressensé: Jesus Christ: His Time, Life, and Works.
Prideaux: Connec. of O. and N.T.
Pusey: Waht is of Faith as to Everlasting Punishment?

Rabbinowicz: Einleit. in d. Gesetzgeb. u. Medicin d. Talm.
Ravuis: Dissertat. de. aedib. vet. Hebr.
Redslob: Die Kanonisch. Evangelien.
Reland: Antiquit. Sacr. veter. Hebr.
Reland: Palaestina.
Remond: Ausbreit. d. Judenthums.
Renan: L'Antéchrist.
Renan: Vie de Jésus.
Renan: Marc-Aurèle.
Rhenferd et Vitringa: De Decem Otiosis Synagogae.
Riehm: Handwörterb. d. bibl. Alterth. (*passim*).
Riehm: Lehrbegriff d. Hebraerbriefs.
Riess: Geburtsjahr Christi.
Ritter: Philo u. die Halacha.
Roberts: Discussion on the Gospels.
Robinson: Biblical Researches in Palestine.
Roeth: Epistola ad Hebraeos.
Rohr: Palästina z. Zeit Christi.
Rönsch: Buch Jubiläen.
Roos: Lehre u. Lebensgesch. Jesu Christi.
Rösch: Jesus-Mythen d. Talmudist.
Rosenmüller: Biblisch. Geographie.
Rossi, Azarjah de: Meor Enajim.
Rossi, Giambernardo de: Della Lingua Propria di Christo.

Saalschütz: Musik bei d. Hebräern.
Saalschütz: Mos. Recht.
Sachs: Beiträge z. Sprach u. Alterthumskunde.
Scrivener: Introduction to the Criticism of the New Testament. Seder Hadoroth.

INDICE DE TEXTOS

DE LOS CUATRO EVANGELIOS REFERIDOS EN LOS VOLUMENES I Y II

MATEO

MARCOS

LUCAS

JUAN

ÍNDICE ANALÍTICO DE TEMAS

(Las cifras romanas se refieren al Volumen, y las cifras normales a la página.
El Índice no incluye ni las Notas ni el Apéndice)